

# LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT  
FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

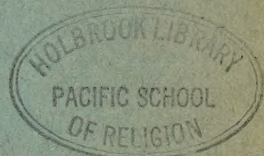
★

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER  
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO  
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER  
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER



BAND XVIII  
HEFT 1



1 9 2 9

---

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
TÜBINGEN



V.18  
1929

116215

# LOGOS

## INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND  
HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH  
ER

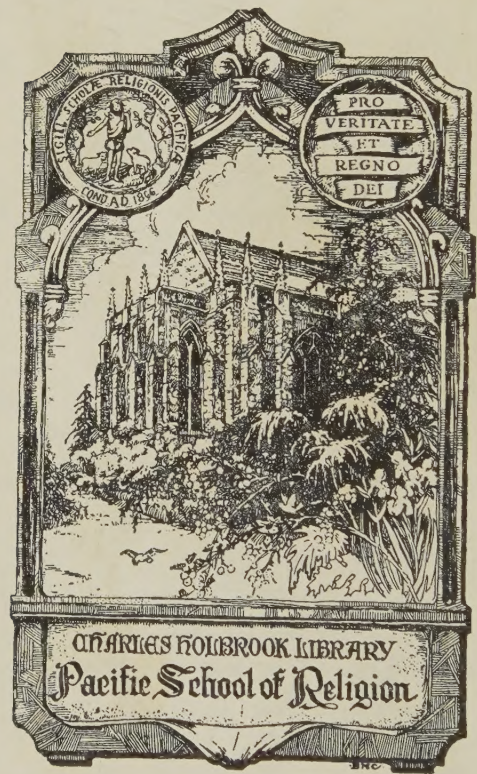
Jährlich erschei  
des Hefes rich  
  
Beiträge und An  
Manuskripten is

Bogen. Der Preis  
d XVIII, Heft 1 im  
  
dweg 81, zu richten.  
sendung beizulegen.

ngen

Zur Lehre vo  
Die Erkenntn  
Von He  
Deutung von  
Von Ha  
Grundbegriff  
Die Dichtung  
Notizen

	Seite
.....	I
Metaphysik.	36
er Familie.	83
atorowicz	102
y Gothein	122
	136



Mit Beilagen der Firmen Felix Meiner, Leipzig, Max Niemeyer, Halle,  
B. G. Teubner, Leipzig und 1 Beilage der Verlagsbuchhandlung.



# ZUR LEHRE VOM RECHTSBEGRIFF.

VON

JULIUS BINDER (GÖTTINGEN).

Der Mensch lebt, als ein *animal sociale*, in der Form des Rechtes. Willig oder widerstrebend fügt sich der Einzelne in diese Form ein, die der Volksgeist als ein wesentliches Teil der Volksgesittung beständig aus sich hervorbringt, die der bewußte Wille des Volkes als Gesetzgeber in nie endender Tätigkeit erzeugt; ein unübersehbarer Apparat von Behörden wurzelt im Rechte und empfängt von ihm Begrenzung und Inhalt seiner Tätigkeit, und es ist kaum irgendeine Handlung, ja irgendeine Lebensäußerung von Menschen denkbar, die nicht irgendwie vom Rechte betroffen würde, so daß der Schluß nahe liegt, es müsse das Recht als die alltägliche, unentbehrliche Begleiterscheinung des menschlichen Lebens dem Menschen auch das Allerbewußteste, Allerbekannteste sein. Und doch gilt noch heute das Wort, das Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft gelegentlich hat fallen lassen: »Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht«<sup>1)</sup>. Ja, das Wort gilt nicht nur von den Juristen, sondern auch von den Philosophen, die das Recht in den Bereich ihrer Betrachtungen einbeziehen: beide haben, seit es Juristen und Philosophen gibt, nach dieser Definition und d. h. schließlich: nach dem Begriff des Rechts gesucht und suchen heute nach ihm, ohne daß ihrem Bemühen ein Erfolg beschieden wäre. Wenn daher die Juristen diese Bemerkung des großen Kritikers als Kritik aufgefaßt und geglaubt haben, sich gegen seine »Ironie« mit dem Hinweis auf die Tatsache verwahren zu müssen, daß sich andere Wissenschaften in keiner anderen Lage befänden<sup>2)</sup>, so hätten sie besser getan, den Philosophen aufzufordern, vor seiner eigenen Tür zu kehren. Denn einerseits muß bezweifelt werden, daß es überhaupt die Aufgabe des Juristen ist, den

1) KrV., Aug. v. R. Schmidt (Reclam) S. 758, Anm.

2) G. Rümelin, Reden und Aufsätze N. F., S. 317. Vgl. dazu auch die in meiner Philosophie des Rechts (1925) S. 216 N. 8 Genannten.

Begriff des Rechts zu finden <sup>1)</sup>, und andererseits hat Kant selbst weder nach einer Definition zu »ihrem« — d. h. der Juristen — Begriff von Recht gesucht, noch selbst eine Definition vom Rechte gegeben; denn was er in seiner Metaphysik der Sitten als Recht definiert — »der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann« — ist nicht das Recht der Juristen, sondern die Rechts-*i d e e* <sup>2)</sup>. Der Jurist befindet sich mithin in keiner anderen Lage als der Philosoph. Das jahrtausendealte vergebliche Suchen aber nach dem Begriff von etwas, was dem Menschen so nahe und so unentbehrlich ist wie die eigene Haut, muß die Frage anregen, ob die Vergeblichkeit dieser Bemühungen nicht gerade in dieser Eigentümlichkeit des Rechtes zu suchen ist, ob es als eine notwendige Seite des sozialen Lebens und d. h. des *L e b e n s* der Menschen überhaupt sich nicht ebenso genauer begrifflicher Bestimmung entziehen muß, wie das Leben überhaupt, und ob deshalb nicht Juristen und Philosophen *i m m e r* vergebens nach einer Definition des Rechtes suchen werden. Habe doch auch ich gegenüber meinem letzten Versuch, den Begriff des Rechtes als eines Sinngebildes bestimmter Art zu bestimmen <sup>3)</sup>, die Bemerkung hören müssen, eigentlich deduziert im streng philosophischen Sinn sei dieser Begriff des Rechts nicht <sup>4)</sup> und daher bleibe er problematisch. Solche Bedenken verlangen von dem Philosophen gebieterisch die immer erneute Selbstprüfung, und so soll denn im folgenden der Versuch wieder aufgenommen werden, zu einem wirklichen Begriff und zu einer wirklichen Definition vom Rechte zu gelangen, wobei wir unter Recht natürlich das positive Recht verstehen, das die Juristen heute allein als Recht bezeichnen und anerkennen — oder aber zu der Einsicht, daß dieser Versuch aussichtslos ist und aufgegeben werden muß. Ich glaube dazu um so mehr Veranlassung zu haben, als der wissenschafts-theoretische Standpunkt, den ich in meiner »Philosophie des Rechtes« eingenommen habe, heute wieder hinter mir zurückliegt, als ich vom Wesen der Idee und des Begriffes heute eine andere Auffassung habe als im Jahre 1925, was natürlich für meine Auffassung des Rechtsbegriffes nicht ohne Bedeutung ist.

1) Vgl. meine Philosophie des Rechts, S. 213; auch schon Rechtsbegriff und Rechts-*i d e e*, S. 12, Anm. 34.

2) Vgl. meine Philosophie des Rechts, S. 121, 212, 255 ff.

3) Philosophie des Rechts, S. 212 ff.

4) Von B. M. Telders in der Zeitschrift der Bolland-Gesellschaft »De Idee« 1927, S. 349 ff.



## I.

Daß freilich das Suchen nach dem Rechtsbegriff wirklich aussichtslos sein sollte, ist schwer einzusehen. Es mag eine s c h w i e r i g e Aufgabe sein, das Recht als eine Seite des sozialen Lebens der Menschen in die festen Schranken des Begriffes zu bannen, weil sich das s o z i a l e Leben, wie a l l e s L e b e n, in seiner Flüssigkeit und Vielgestaltigkeit, in der Dunkelheit seines Ursprungs, kurz gesagt in seiner L e b e n d i g k e i t, der Eindämmung in feste Schranken widersetzt; es muß gleichwohl eine s i n n v o l l e A u f g a b e sein, solange uns nicht der Versuch, irgendwelche Wirklichkeiten denkend zu erfassen, als sinnlos dargelegt wird. Fraglich kann nur sein, ob ein derartiger Begriff durch bestimmte herkömmliche Methoden der Begriffsbildung gewonnen werden kann, oder ob er, seiner Eigenart entsprechend, eine besondere Methode der Begriffsbildung verlangt. Die bisherige Vergeblichkeit der Versuche, den Begriff des Rechts zu finden, könnte ja darin ihren Grund haben, daß man sich einer verkehrten Methode bedient hätte. Ich kann hier daran erinnern, daß der Begriff des L e b e n s selbst durch Hegel eine genau bestimmte Stelle im Bewußtsein und damit auch im Kosmos der Begriffe, im System, angewiesen bekommen hat <sup>1)</sup>, oder daß Kant selbst es als eine mögliche Aufgabe des philosophischen Denkens begriffen hat, den Organismus, als die lebendige Natur, begrifflich zu erfassen <sup>2)</sup>, eine Aufgabe, deren Lösung ihm selbst freilich nicht beschieden sein konnte, da sich dieser Begriff der Erfassung mit seinen auf die Mathematik und Physik berechneten Methoden eben entziehen mußte, so daß er über den Standpunkt des bloßen »Als Ob« nicht hinausgelangen konnte. Es wird also das Problem des Rechtsbegriffs ein Problem der wissenschaftlichen Methodologie selbst sein; es wird, wenn sich herausstellen sollte, daß eine bestimmte Methode nicht zu seiner Gewinnung geführt hat, daraus noch nicht geschlossen werden können, daß dieser Begriff und eine Definition von ihm überhaupt nicht gefunden werden kann. So brauchen sich die Juristen jene angeblich so ironische Bemerkung Kants nicht zu Herzen zu nehmen, um so weniger, als der Zusammenhang, in dem sie steht, ersehen läßt, daß sie weder ironisch gemeint ist noch einen Vorwurf in sich schließt. Es ist erforderlich, zunächst diesen Zusammenhang klarzustellen, weil dadurch das Problem, mit dem wir uns beschäftigen wollen, selbst ins rechte Licht gesetzt wird <sup>3)</sup>.

1) Vgl. die Phänomenologie des Geistes (Ausg. v. Lasson), S. 117 ff., Enzyklopädie, §§ 216 ff., Logik III. Buch, III. Abschnitt, 1. Kapitel »Das Leben«.

2) Kant, Kritik der Urteilskraft, Einleitung IV—VIII.

3) Vgl. auch meine Philosophie des Rechts, S. 212.



Wenn nämlich mit dieser Bemerkung Kritik geübt wird, so richtet sie sich nicht gegen die Juristen, die nur als Beispiel, als Vertreter einer Disziplin der empirischen Wissenschaft, genannt werden, sondern gegen die Philosophen, von deren Begriffsbildung und Definitionen der ganze Abschnitt handelt, in dem jene Bemerkung fällt. »Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich solchen, die zwar wirkliche Elemente zur Definition, aber noch nicht vollständig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriff anfangen können, als bis man ihn definiert hätte — in dem Sinne, in dem Kant die Definition verstanden wissen will, als »die ausführliche Darstellung des Begriffs eines Dinges innerhalb seiner Grenzen«<sup>1)</sup>, als »zureichend deutlicher und abgemessener Begriff«<sup>2)</sup>, womit das Erfordernis der Vollständigkeit der Merkmale des Begriffes ausgesprochen ist — so würde es gar schlecht mit allem Philosophieren stehen«. Aber der Philosoph kann von Sätzen, die keine vollständigen Definitionen sind, weil nämlich keine Gewähr für die Vollständigkeit der darin behaupteten Merkmale besteht, doch »einen guten Gebrauch machen«, sofern sie nur »wahr und also Anregungen zu jenen sind«. »In der Mathematik gehören die Definitionen ad esse, in der Philosophie ad melius esse«; d. h. die Mathematik beruht auf der Vollständigkeit ihrer Begriffe; die Philosophie hat ihre Begriffe zu vervollständigen. »Es ist schön, aber oft sehr schwer, dazu zu gelangen. Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriff von Recht« — woran wir die Schwierigkeit, überhaupt zu einer Definition, und d. h. zu einem wirklich vollkommenen Begriff, zu gelangen, ermessen können.

Es handelt sich aber überhaupt nicht um eine abfällige Kritik, um die Konstatierung eines Mangels, der verbessert werden sollte und müßte<sup>3)</sup>. Sondern die Erörterung begnügt sich, die Möglichkeiten der Philosophie und ihre beschränkte Leistungsfähigkeit im Vergleich mit der Mathematik aufzuzeigen, die Schranken, in die die Philosophie — und mit ihr jede andere Wissenschaft als die Mathematik — ihrem Wesen nach notwendig gebannt ist. Das Interesse Kants ist darauf gerichtet, zu zeigen, daß die Philosophie nicht hoffen kann, sich der Methode der Mathematik mit Erfolg zu bedienen, und daß sie vor allem niemals zu so apodiktischen Sätzen gelangen wird, wie sie der Mathematik eigentümlich sind. Denn wenn die Philosophie als »Vernunftkenntnis aus Begriffen« aufzufassen ist, so ist die Mathematik »Erkenntnis aus der Konstruktion von Begriffen«, was zur Folge hat, daß die Mathematik die Gegenstände, von

1) A. a. O. S. 755.

2) Kant, Logik § 99.

3) Wie Trendelenburg, Kleine Schriften II, S. 80 die Sache aufgefaßt hat.



denen ihre Sätze etwas aussagen, überhaupt erst mit diesen Sätzen hervorbringt, so daß sich Begriff und Gegenstand notwendig decken, ihre Definitionen stets vollständig sind, während es die Philosophie — und jede andere Wissenschaft mit Ausnahme der Mathematik — mit e m p i r i s c h e n Begriffen, mit i h r g e g e b e n e n Gegenständen zu tun hat, so daß wir ihre Merkmale durch W a h r n e h m u n g erhalten und niemals sicher sein können, diese Merkmale in ihrer Vollständigkeit zu besitzen. Wir haben bei einem empirischen Gegenstand keine Gewähr dafür, daß das, was wir an ihm wahrnehmen, ihn wirklich erschöpft; dagegen bei einem mathematischen Gegenstand haben wir diese Gewähr; denn diese Gegenstände bringen wir selbst, in der reinen Anschauung, denkend hervor, und wir können und müssen immer wissen, »was wir haben denken wollen« <sup>1)</sup>. Und da auch die reinen Verstandesbegriffe, die uns »a priori« gegeben sind, also die Kategorien, und die Ideen — unter welch letzteren Kant hier Recht und Billigkeit aufführt — nicht wirklich definiert werden können, weil sie nämlich Bedingungen und nicht Gegenstände des Denkens sind, so bleiben für die Definitionen wirklich nur die mathematischen Begriffe übrig, die in der »Konstruktion« aus ihren Elementen zusammengefügt werden und in bezug auf die daher eine vollständige Beschreibung von apodiktischer Gewißheit möglich ist. Deshalb schlägt Kant vor, bei den Gegenständen der Philosophie — und wir können ergänzen: und der empirischen Wissenschaften — lieber von Explikation und Exposition zu reden, als von Definition; denn die Aufgabe ist, den Begriff in die uns bewußten oder bewußt werdenden einzelnen Merkmale auseinanderzulegen. Während die Mathematik ihre Begriffe setzt, selbst macht, kann jede sonstige Wissenschaft ihre Begriffe nur zergliedern, und während daher die erstere mit der Definition beginnen kann, kann die Philosophie nur mit ungefähren, unvollständigen Begriffen beginnen und muß sie suchen, allmählich zu vollständigeren Begriffen zu gelangen, so daß ihr Weg vom vorwissenschaftlichen zum wissenschaftlichen Begriff führen und die Definition »das Werk eher schließen als anfangen muß« <sup>2)</sup>. Damit wird dann freilich die Definition nicht nur an das Ende, sondern in Wahrheit in unendliche Ferne gerückt: sie wird zur Aufgabe, zur Idee im Sinn des Kritizismus, der die Philosophie zustrebt, ohne doch je eine Gewähr zu haben, dieses Ziel zu erreichen — weil sie eben niemals wissen kann, ob sie die sämtlichen Merkmale erfaßt hat, die ihren Gegenstand bestimmen.

Der Jurist brauchte sich also nicht zu schämen oder zu wundern, daß er noch nicht zu einer Definition von seinem Begriff des Rechts gekom-

1) Kritik der reinen Vernunft, S. 757.

2) A. a. O. S. 758.



men ist, oder, wie wir sagen würden: zu einem wirklichen Begriff vom Recht von seiner Vorstellung vom Rechte aus; denn das wäre notwendig und unvermeidlich, und damit wäre dann im Grunde allen weiteren Versuchen, diesen Begriff zu finden, das Urteil gesprochen: sie würden vielleicht neu wahrgenommene, erkannte Merkmale in den Begriff einfügen, aber hätten niemals »Apodiktizität«, nie eine Gewähr der Vollständigkeit ihrer Begriffsbestimmung.

Indessen fragt es sich, ob diese Ausführungen richtig sind. In der Tat halte ich sie für schlecht vereinbar mit dem Grundgedanken der kritischen Philosophie, daß der Gegenstand der Erkenntnis uns nicht gegeben, sondern aufgegeben ist, daß der Gegenstand in der Erkenntnis wird und an Gegenständlichkeit gewinnt<sup>1)</sup> — dieser Gedanke, den die Erkenntnistheorie Hegels, nämlich seine »Phänomenologie des Geistes«, erst recht begriffen und durchgeführt hat. Der Gegenstand ist verschieden, den verschiedenen Stufen der Bewußtseinsentfaltung entsprechend; da es keinen Gegenstand an sich geben kann, da er immer ein Inbegriff von Bewußtseinsinhalten ist, so ist er immer so, wie ich ihn weiß und verändert er sich mit den wechselnden Lagen meines Bewußtseins. Und so ist auf unserem Gebiete das Recht, was ich als Recht erkenne oder weiß, und darin ist es begründet, daß dieser Gegenstand meines Bewußtseins sich verändert, wächst und schwindet mit wachsender und schwindender Erkenntnis: eine Rechtsordnung bestimmten Inhalts, ein bestimmter Staat wird in dem Augenblick schlecht, schwach und sinnwidrig, indem er nicht mehr als gut, stark, sinnvoll begriffen wird: Recht und Staat und der Begriff von beiden sind mit dem veränderten Bewußtsein von ihnen selbst andere geworden. So mag ein geschichtlich gegebener Staat beschaffen sein wie er will: wird er nur vom Standpunkt des Individualismus begriffen, so wird er selbst dadurch beeinflusst: er wird für dieses Bewußtsein Mittel für die Zwecke des für sich seienden Individuums, das sich selbst als Selbst- und Endzweck betrachtet, wird Notstaat, Rechtsstaat, Verstandes- oder Gesellschaftsstaat oder wie man diesen Staat nennen mag; und es bedarf nur einer Fortbildung des Bewußtseins vom Staate, damit dieser selbst ein anderer wird, sich auf eine höhere Stufe des objektiven Geistes erhebt, als Wille der Nation, als Selbst- und Endzweck, als Wirklichkeit der sittlichen Idee gewußt ist und ist — was der tiefe Sinn der Rechtsphilosophie Hegels mit ihren drei Stufen des Bewußtseins vom Staate ist. Insofern hat eine Definition vom Rechte, die der Ausdruck eines bestimmten Wissens von ihm ist, die einer bestimmten Bewußtseinslage

1) Vgl. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1904, 6. Aufl. 1925.



entspricht, immer notwendig Apodiktizität; denn sie kann sinnvoll nichts vom Rechte oder vom Staate *a n s i c h* aussagen wollen; das Recht kann nichts *a n s i c h* sein, was es *n i c h t f ü r u n s* ist. Eine Definition kann mithin richtig oder falsch nur sein, insofern sie vollständiger Ausdruck des Wissens von ihrem Gegenstand ist oder nicht ist; es kann daher auch keine Definition als Idee im Sinne des Kritizismus geben, als in unendlicher Ferne liegendes Ziel, das in Wirklichkeit nie erreicht werden könnte. Und darin liegt dann weiter die Erkenntnis, daß uns die Aufgabe nicht erspart werden kann, nach der Definition vom Recht zu suchen und daß diese Aufgabe, die die Vernunft dem Menschen stellt, auch lösbar sein muß.

## II.

Ueber das Wesen der Definition gehen die Meinungen bekanntlich weit auseinander. Während es für die einen nur Nominaldefinitionen, Wort-erklärungen, gibt, sind nach anderen die eigentlichen Definitionen Realdefinitionen, Bestimmungen von Begriffen von *G e g e n s t ä n d e n* oder *S a c h v e r h a l t e n*, wobei die Realität freilich nicht dem Begriff, sondern dem Gegenstand zukommt und die Richtigkeit der Definition nur davon abhängig ist, daß sie die Begriffsmerkmale richtig angibt, also unabhängig davon ist, ob dem zugrunde liegenden *G e g e n s t a n d* ein Sein zukommt oder nicht <sup>1)</sup>. Dieser Streit berührt uns indessen nicht; denn es ist für uns außer Zweifel, daß unsere Aufgabe nicht bloß die ist, die Bedeutung eines bestimmten *W o r t e s* zu ermitteln. Und im übrigen besteht ja über das Wesen der Definition ziemliche Einigkeit. Die Definition erfolgt entweder durch die Angabe »der einem Begriffe zukommenden Merkmale«, und sie ist insofern »die vollständige und geordnete Angabe des in seine Merkmale analysierten Inhalts eines Begriffes« <sup>2)</sup> oder »durch Angabe der nächsthöheren Gattung und des artbildenden Unterschiedes« <sup>3)</sup>, was die Regel ist; wir definieren meist »per genus proximum et differentiam specificam«. Hier kommen also engere und weitere Gattungs- oder Allgemeinbegriffe in Betracht; es sind immer Allgemeinbegriffe, die bei der Lehre von der Definition vorausgesetzt werden; andere als solche kennt ja die Formallogik im Grunde überhaupt nicht. Wenden wir das Gesagte nun auf den Begriff des Rechtes an, so wäre der All-

1) Vgl. dazu Rickert, Zur Lehre von der Definition, 2 Aufl. 1915, vor allem S. 18 ff., im Gegensatz etwa zu Sigwart, Logik II, § 44.

2) G. E. Schulze, Grundzüge der allgemeinen Logik <sup>3</sup>, S. 224; Höfler, Grundzüge der Logik <sup>2</sup>, S. 47.

3) Sigwart, a. a. O.



gemeinbegriff des Rechts, der alles, was wirklich Recht ist, umfassen würde, zu finden und damit das Wesen des Rechts selbst zu erfassen durch Bewußtmachung aller seiner Merkmale, oder durch die Angabe der nächsthöheren Gattung, als die wir die »soziale Regelung« nennen können, und den artbildenden Unterschied, der das Recht von anderen Arten von sozialen Normenkomplexen unterscheidet. Dabei scheint freilich eine logische Schwierigkeit zu bestehen, auf die schon öfters hingewiesen worden ist. Ist es nicht so, daß wir, um die einzelnen Merkmale des Rechts finden zu können, bereits wissen müssen, daß der zu definierende Gegenstand das Recht ist oder daß die zur Ermittlung dieser Merkmale dienenden Gegenstände Gegenstände des Rechtes sind, der Welt des Rechts angehören — wozu wir eben den Begriff und die Merkmale des Rechts bereits besitzen müssen? Bewegt sich nicht insofern alle Begriffsbestimmung notwendig in einem Zirkel? Und dazu kommt noch ein zweites Bedenken: diese Begriffsbildung geht vom Besonderen und Einzelnen aus und sucht zum Allgemeinen zu gelangen. Was wir aber erhalten wollen, ist der Begriff des Rechtes überhaupt: ein Begriff, der für alles Recht aller Völker und Zeiten gleichmäßig gilt. Wie können wir auf diesem Wege zu diesem Begriff von Recht gelangen? Dieses Verfahren ist das der Induktion und Abstraktion; sie sucht in den Gegebenheiten das Gemeinsame auf und zieht das Individuelle oder besondere der Erscheinungen ab und wiederholt dieses Verfahren immer wieder, um so ein System von übereinandergeschichteten, immer allgemeineren, aber auch immer leereren Begriffen zu errichten. Aber kann dadurch ein Begriff von Recht gefunden werden, der für alles erdenkliche Recht gilt, der Begriff des Rechts überhaupt? Um diesen Begriff aber handelt es sich, wenn Kant behauptet, daß die Juristen noch immer vergebens nach ihm suchen. —

Vor allem handelte es sich auch für mich um diesen Begriff, als ich in meiner Philosophie des Rechts <sup>1)</sup> Bergbohm <sup>2)</sup> zugab, der Begriff des Rechts könne nur einer sein, der »alle wirklichen Rechte aller Völker und Zeiten umschließe«, so daß nur der Rechtsinhalt, nicht aber der Rechtsbegriff einer Entwicklung fähig sei <sup>3)</sup>. Aber ich befand mich schon damals in einem Gegensatz zu ihm in bezug auf die Frage der Möglichkeit der Gewinnung dieses Begriffs. Bergbohm meinte, daß alle Begriffs-

1) S. 214.

2) Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, S. 71 ff.

3) Ich kann dieses Zugeständnis natürlich heute nicht mehr aufrecht erhalten. Aus dem oben zu Kants Lehre von der Definition und dem Gegenstand an sich Bemerkten folgt ohne weiteres, daß der Begriff mit dem Gegenstand identisch ist und mit ihm auch an seiner Geschichte teil hat.



bildung in einen Zirkel gebannt sei und daß das auch von der Bildung des Rechtsbegriffes gelten müsse. Wäre das richtig, so wäre es am besten, die Suche nach diesem Begriff und nach Begriffen überhaupt aufzugeben. Aber diese Annahme beruht auf einer unzulänglichen Durchdringung des Problems der Begriffsbildung — wobei wir uns zunächst auf das bereits angedeutete Verfahren der Bildung von Allgemein- oder Gattungsbegriffen beschränken können, die Bergbohm ja auch allein im Auge hat.

Gewiß setzt nämlich die *S u b s u m t i o n* eines einzelnen Falles oder Gegenstandes unter einen Allgemeinbegriff voraus, daß man den Allgemeinbegriff bereits hat. Um irgendeine Einrichtung als *R e c h t s -*einrichtung, irgendein Gebot als *R e c h t s s a t z* bestimmen zu können, muß ich wissen, was eine Rechtseinrichtung, was ein Rechtssatz, und mithin, was das Recht ist. Ist es aber deshalb richtig, wenn Bergbohm ausführt <sup>1)</sup>: »Wenn wir die Objekte feststellen, denen die ihrem *B e -*griffe einzuverleibenden Merkmale anhaften, so bringen wir bereits diesen selben Begriff zur Beurteilung ihrer Tauglichkeit an jene Objekte heran«? Gemeint ist damit: um den Begriff des Rechts zu finden, muß ich von den einzelnen Gegenständen des Rechtes ausgehen; ich muß sie aus der Gesamtheit der Gegenstände überhaupt aussondern und kann das nur unter dem Gesichtspunkt, daß sie Gegenstände des Rechtes sind, so daß ich dabei den Begriff voraussetzen muß, den ich suche. Ist das richtig?

Ich glaube nicht. Der Begriff des Rechtes wird bei diesem Verfahren nicht vorausgesetzt, sondern ausschließlich gesucht; er ist bloß Ergebnis der Induktion und Abstraktion, er soll durch dieses Verfahren erst gewonnen werden. Der Fehler der scheinbar so einleuchtenden Argumentation Bergbohms steckt in der Annahme, daß ich die zur Induktion verwendeten Gegenstände schon als solche des Rechts wissen muß, um sie verwenden zu können. In Wahrheit vollzieht sich aber die Bildung von Allgemeinbegriffen so, daß ich aus der Gesamtheit der Gegenstände, die überhaupt noch nicht prädiiziert und klassifiziert sind, diejenigen aussondere, bei denen ich ein gemeinsames Merkmal wahrnehme, das sie von anderen Gegenständen unterscheidet, um sie mit einem gemeinsamen Namen, der meist dieses Merkmal *b e z e i c h n e n* wird, zusammenfassen. Innerhalb der so gebildeten Gattung wird dann das gleiche Verfahren beobachtet, werden Arten ausgesondert, die außer jenem allgemeinsten Gattungsmerkmal je wieder eine *differentia speci-*

1) A. a. O. S. 79 f. Ebenso Stammler, Theorie der Rechtswissenschaft, S. 46 f., dagegen schon mein Rechtsbegriff und Rechtsidee, S. 17 f., 57 f., und meine Philosophie des Rechts, S. 214 ff.



fica haben, durch die sie voneinander unterschieden werden und wieder Unterarten usw.; immer wird innerhalb des weiteren genus die engere species ausgesondert und mit einem besonderen Namen bezeichnet. So wird z. B. aus den körperlichen Dingen der Außenwelt die Gesamtheit der belebten Gegenstände ausgesondert und der Menge der unbelebten gegenübergestellt und danach unterscheiden wir die organische und die anorganische Natur; innerhalb der ersteren unterscheiden wir wieder Pflanzen und Tiere, innerhalb der Tiere wieder nach gemeinsamen Merkmalen die bekannten Gattungen: Säugetiere, Vögel, Fische usw.; innerhalb der ersteren wieder Hunde, Katzen, Pferde usw., innerhalb der Pferde wieder verschiedene Rassen usf. Um nun ein einzelnes Tier als Hund oder Pferd klassifizieren zu können, müssen wir freilich den Begriff des Hundes oder des Pferdes bereits besitzen, den ich doch aus der Betrachtung der Hunde und Pferde und ihrer Vergleichung mit anderen Säugetieren erst gewonnen habe; aber trotzdem liegt kein Zirkel vor. Denn der Begriff, unter den ich die Subsumtion vornehme, steht bereits fest, ist bereits induktiv gewonnen; hier werden nur seine bereits bekannten Merkmale als in dem besonderen Falle vorliegend ermittelt. Der dabei vorausgesetzte Begriff ist selbst in richtigem Fortschritt ohne jeden Zirkel gebildet.

So wäre also auch bei der Bildung des von Bergbohm und anderen gesuchten Allgemeinbegriffes von Recht zu verfahren oder verfahren worden. Um die zu ihm führende Induktion durchzuführen, müssen wir nicht schon wissen, daß die einzelnen zugrunde liegenden Fälle in das Bereich des *Rechtes* fallen; sondern es wäre im Grunde von der Gesamtheit der Gegenstände des Bewußtseins auszugehen und nach dem Gesetz von *genus proximum* und *differentia specifica* fortschreitend immer neue Gattungen, Arten und Unterarten zu bilden, um eine von ihnen schließlich als *das Recht* zu bezeichnen. Alles was die Merkmale dieser Arten oder Unterarten an sich trägt, ist dann Recht, ist richtig als ein Gegenstand des Rechtes zu bezeichnen. Damit dürfte das eine der geäußerten Bedenken erledigt sein. Aber das andere?

Die Induktion und Abstraktion, die zu unserem für alles Recht aller Völker und Zeiten geltenden Begriff von Recht führen sollte, müßte wirklich das gesamte Material, die Gesamtheit der Bewußtseinsinhalte aller Menschen und aller Zeiten zum Ausgang nehmen. Denn die Induktion kann in der Tat niemals und unter keinen Umständen über das von ihr verwendete Material hinausführen; sie kann nur das den beobachteten Fällen wirklich Gemeinsame feststellen und es ist nicht einmal ein Wahrscheinlichkeitsschluß darauf möglich, daß die so festgestellten



Merkmale sich auch in anderen Fällen finden werden <sup>1)</sup>. Und da es tatsächlich unmöglich ist, das ganze theoretisch in Frage kommende Material wirklich zur Induktion zu verwenden, scheinen wir auf diesem Wege zu einem über alle empirische Bedingtheit erhabenen Rechtsbegriff, zum »Rechtsbegriff überhaupt«, nicht gelangen zu können. Das bedeutet keinen Mangel der induktiven Methode <sup>2)</sup>, die eben nur darauf gerichtet ist, das einer bestimmten, größeren oder geringeren Zahl von Gegenständen tatsächlich Gemeinsame festzustellen. Diese Aufgabe erfüllt sie wirklich. Der Naturforscher, der etwa den Begriff des Pferdes finden wollte, würde ihn auch nur aus einer beschränkten Zahl von Beobachtungen gewinnen können und keineswegs dadurch, daß er alle vorhandenen und vorhanden gewesenen Pferde auf ihre gemeinsamen Merkmale untersuchte, und trotzdem hätte der so gefundene Begriff »Pferd« als Begriff Allgemeingültigkeit, insofern er nämlich besagen würde, daß alles, was die bestimmten Merkmale trägt, eben »Pferd« ist. Es wäre gar nicht möglich, daß es noch andere Pferde gäbe, die diese Merkmale nicht hätten und um derentwillen dann der Begriff geändert werden müßte; sondern weiter untersuchte Tiere, bei denen sich herausstellen würde, daß die Begriffsmerkmale oder eines von ihnen nicht zutreffen, wären dann eben keine Pferde, sondern Säugetiere anderer Art, fielen überhaupt nicht unter den Begriff. Auf das Recht angewendet: angenommen, daß dem zur Induktion verwendeten beschränkten Material bestimmte Merkmale eigentümlich wären, und daß sich dann andere Normen fänden, bei denen diese Merkmale oder einige von ihnen nicht zutreffen, so wären sie wohl Normen, vielleicht auch Sozialnormen, aber eben keine Rechtsnormen. Der Begriff selbst ist immer erschöpfend; ich kann vielleicht Veranlassung haben, über ihn hinauszugehen, einen neuen, weiteren Begriff aufzustellen, unter den wir außer den früher induzierten Gegenständen noch andere bringen können, die etwa erst später bekanntgeworden sind; dann geht der neue Begriff über den alten hinaus; aber die Richtigkeit und Vollständigkeit des ersteren wird dadurch nicht berührt. Ich könnte so von dem Begriff »Pferd« durch die Entdeckung, daß es außer Pferden in der Welt auch Esel gibt, zu dem Begriff »Einhufer« aufsteigen, oder von dem Begriff »Recht« zu dem Begriff »soziale Regelung«, weil ich erkannt habe, daß es neben der speziellen rechtlichen noch eine moralische, religiöse, konventionelle Sozial-

1) Vgl. Pfänder, Logik, S. 482 f.; auch schon Sigwart, Logik I, S. 552, 361; meine Philosophie des Rechts, S. 219.

2) Wie ich früher, Rechtsbegriff und Rechtsidee, S. 19 und Philosophie des Rechts, S. 219 angenommen habe.

gesetzgebung gibt; der Begriff »Recht« aber würde dadurch nicht im geringsten berührt.

Der Begriff bleibt also an sein Material gebunden und ist gleichwohl unbedingt gültig, sofern er nur der formelhafte Ausdruck für die gemeinsamen Merkmale des zugrunde liegenden Materials ist.

Auch in dieser Beziehung bestehen also keine Schwierigkeiten; die beiden vorhin geäußerten Bedenken haben sich als unbegründet erwiesen. Aber eine andere Schwierigkeit legt sich dem Versuch, den Begriff des Rechts zu bestimmen in den Weg, von der im folgenden zunächst die Rede sein soll. Und sodann fragt es sich allerdings, ob Induktion und Abstraktion für dieses Ziel überhaupt in Frage kommen können — d. h. ob der gesuchte Begriff des Rechts ein solcher Allgemeinbegriff ist, wie ihn das induktive Verfahren voraussetzt <sup>1)</sup>.

### III.

Die im Vorstehenden zurückgewiesene Annahme, daß sich unser Versuch, den Begriff des Rechts zu bestimmen, in einem Zirkel bewegen müsse, dürfte auf dem Mißverständnis eines Sachverhaltes beruhen, den selbst niemand wird bestreiten können. Die Induktion, die wir, die Juristen und Philosophen von heute, vornehmen, um den gesuchten Begriff zu finden — diesen selbst als Allgemeinbegriff einstweilen vorausgesetzt! — nehmen wir nämlich nicht frei schaltend und waltend, nur den Gesetzen der Formallogik gehorchend, mit der Masse der in ihr reinen Tatsächlichkeit vor uns liegenden Gegenstände vor, sondern sie ist in der Geschichte der Menschheit von den verschiedenen Völkern und ihren Denkern im Laufe der Jahrtausende vollzogen worden, teils unbewußt und vorwissenschaftlich, teils wohl auch bewußt und im theoretischen Interesse; aber die systematische Wissenschaft hat sich dieses Gegenstandes erst bemächtigt, lange nachdem das Recht aus der Fülle von Normen des sozialen Lebens als besonderer Normenkomplex ausgeschieden war. Darin dürfte es begründet sein, daß Zweifel darüber bestehen, was die *differentia specifica* ist, nach der in der Geschichte das Recht als eine besondere Art unserer allgemeinen Gattung der sozialen Regelung ausgeschieden worden ist: es handelt sich dann gar nicht um ein Problem der Begriffs-

---

1) Die folgenden Ausführungen verfolgen hauptsächlich den Zweck, die über den Begriff des Rechts in meiner Philosophie des Rechts noch vertretenen Anschauungen zu klären und zu berichtigen und zur Diskussion anzuregen, da meine dortselbst niedergelegten Auffassungen bisher meist mit achtungsvollem Stillschweigen behandelt worden oder vollkommener Verständnislosigkeit begegnet sind.



bildung, sondern der Begriffsnachbildung, der nach-denklichen Begriffserfassung. Die Ermittlung des Rechtsbegriffs wäre insofern ein Problem der Interpretation, eine historische und keine logische Aufgabe <sup>1)</sup>. Dadurch würde es sich erklären, daß bald das eine, bald das andere Moment im Rechte als seine *differentia specifica* behauptet wird, während, wenn es sich um Begriffsbildung handeln würde, dieses Moment notwendig von vornherein feststünde und ein Streit darüber gar nicht entstehen könnte. Wenn wir heute darüber streiten, was zum Begriff des Rechts gehört, also z. B. ob es ein *Wollen* oder ein *Sollen* ist, ob das unterscheidende Merkmal in der Form oder im Inhalt seiner Normen zu finden ist, ob der *Zwang* zu seinem Wesen gehört oder nicht, so hat das mit Begriffsbildung, Induktion und Abstraktion überhaupt nichts zu tun. Und in der Tat: wer sich mit der »Feststellung« des Begriffes »Recht« befaßt, der induziert nicht, sondern der weist auf die Fälle hin, die jeder als in die Welt des Rechts fallend erkennen muß, oder die in der geschichtlichen Wirklichkeit ausdrücklich als solche bezeichnet werden, und die gewisse Merkmale aufweisen oder vermissen lassen. Er will also überhaupt nicht einen Allgemeinbegriff bilden, wie etwa Zoologen, Botaniker und Mineralogen, um dann bestimmte Fälle in ihn einzugliedern oder von ihm auszuschließen, sondern eine in der Geschichte vollzogene Begriffsbildung *nachdenken*, sich bewußt machen. Dabei aber kann natürlich erst recht nicht von einem Zirkel die Rede sein.

Es handelt sich insofern also um die Analyse eines gegebenen Begriffes, um die Zerlegung in seine einzelnen Momente, um sein Verständnis, nicht um seine Bildung. Damit hängt es zusammen, daß ich die Rechtswissenschaft als eine »historisch-interpretative Disziplin« bezeichnet habe, obwohl mir damals das Ganze der in Frage kommenden Zusammenhänge noch nicht völlig klar gewesen ist<sup>2)</sup>. Es bestätigt sich dadurch wieder, was unter ganz anderen Gesichtspunkten seit langem gewußt wird: daß die Rechtswissenschaft eine historische Wissenschaft ist, daß das *Verstehen*, im Gegensatz zum *Erklären*, als der Zurückführung von Erscheinungen auf ihre Ursachen, die Form des historischen Denkens ist. Um dieses Verstehen zu erlangen, dazu möchte in erster Linie die Wortinterpretation dienlich scheinen — die mit der Wortdefinition nicht verwechselt werden darf, von der vorhin die Rede gewesen ist —; denn wenn ein Volk etwas als »Recht« bezeichnet, so ist anzunehmen, daß diese Bezeichnung dem gemeinten Sachverhalt entsprechen,

1) Vgl. meine Philosophie des Rechts, S. 222 ff.

2) Philosophie des Rechts, S. 886 ff. mit 212 ff.

ihn »bedeuten« soll, zumal es derselbe objektiver Geist ist, der den Sachverhalt und den Ausdruck dafür schafft. Ebenso bei *θέμις, δίκη*, fas und ius, droit, diritto usw. Und so mag zunächst versucht werden, auf dem Wege der Wortinterpretation den Begriff des Rechts zu gewinnen. In Betracht kommt hier vor allem, daß unser deutsches Wort *Recht* mit richten, Richtung, zusammenhängt, und die griechische *δίκη* wohl ebenso, wie auch droit — diritto — directum, während mit den Worten ius und law die *Bindung* bezeichnet wird, also ein anderer Gedanke zum Ausdruck kommt, obwohl die Sachen zweifellos dieselbe ist <sup>1)</sup>. Aber sehr viel ist auf diesem Wege nicht zu gewinnen; es kommt dabei höchstens heraus, daß das Recht ein Begriff von Normen ist, der die Angehörigen eines Volkes zu einem Ganzen zusammenbindet und ihnen die Richtung für ihr Verhalten in diesem Ganzen, der Volksgemeinschaft, weist. Dann aber wäre das Recht gleichbedeutend mit der sozialen Regelung überhaupt, wäre also ungefähr das, was wir heute als die »primitive Urnorm« zu bezeichnen pflegen, wobei an einen Zustand gedacht wird, der der Auseinanderlegung des Gemeinschaftsleben bedingenden Normenkomplexes in verschiedene Normengebiete vorausgegangen ist. Der Name wäre also älter als die Sache, die *heute* damit bezeichnet wird, insofern sich nämlich wohl überall aus der nichtdifferenzierten Gemeinschaftsregelung, die alles das umfaßt, was später den besonderen Normengebieten der Sitte, Moral, Religion, Konvention usw. angehört, eben diese besonderen Normengebiete ausgeschieden haben. —

Die Wortdeutung führt uns also nicht zum Ziel. So scheint nichts übrigzubleiben, als das Normenmaterial, das feststehendermaßen nach jener Ausscheidung der besonderen Normengebiete übriggeblieben ist und den alten Namen *Recht* behalten hat, das also in seiner Besonderheit mit dem Namen »Recht« nicht eigentlich »bezeichnet«, aber *gemeint* ist, unter die Lupe zu nehmen und seine Merkmale herauszuarbeiten. Alles was diese Merkmale aufweist — die in *hypothesi* in mancherlei bestehen mögen, wovon hier nicht gehandelt werden soll — wäre dann »Recht«; wir hätten den Begriff des Rechts als einen Inbegriff von Merkmalen festgestellt. Das wäre keine Induktion, weil das Verfahren gar nicht auf Bildung eines Allgemeinbegriffes gerichtet wäre, weil es einen Begriff *voraussetzt*, den es in seine Merkmale aufzulösen sucht. Vielleicht hat das *Stamm* gemeint, wenn er von einer »kritischen Analysis« als der zur Gewinnung des durch keinerlei geschichtliche Zufälligkeiten bedingten überzeitlichen und übernationalen Rechtsbegriffes, den er den »reinen Rechtsbegriff« nennt, geeigneten Methode

<sup>1)</sup> Vgl. meine Philosophie des Rechts, Seite 222 f.



spricht <sup>1)</sup>. Es ist aber dagegen jedenfalls zu sagen, daß diese Analyse nicht kritisch in dem Sinne ist, in dem wir dieses Wort seit Kant verstehen, und daß die Aufgabe dieser Analyse nicht die sein kann, die *F o r m* des Rechts vom *S t o f f* zu lösen und die erstere als das gesuchte Ergebnis, den unbedingten allgemein gültigen Rechtsbegriff hinzustellen. In Wahrheit beobachtet Stammler ja auch, wie ich früher eingehend dargelegt habe <sup>2)</sup>, wenn auch in abgekürzter Form, das Verfahren der Induktion, und errichtet er auf dieser Grundlage ein System übereinandergeordneter engerer und weiterer Allgemeinbegriffe, deren oberster nur sein angeblich »reiner«, von allem empirischen Stoff freier, nur formaler Rechtsbegriff ist. Indessen wollte das wenig besagen, wenn dieser Begriff nur durch Beobachtung einer zuverlässigen, das Ziel sichernden Methode gefunden wäre, sie möchte sich bezeichnen wie sie wollte. Es würde sich um eine terminologische Entgleisung handeln, das Ergebnis wäre dadurch nicht gefährdet.

Indessen bestehen gerade gegenüber der Methode die schwersten Bedenken. Mag es sich nun wirklich um eine Analyse oder in Wahrheit um die allbekannte Induktion handeln — eines wie das andere Verfahren muß uns ungeeignet scheinen uns zum Rechtsbegriff zu führen. Die Gedankengänge, die Stammler zu seiner Idee einer kritischen Analyse, zu seiner Unterscheidung von Form und Stoff im empirischen Recht geführt haben, sind die der Kritik der reinen Vernunft und das heißt: der transzendentalen Analytik und Aesthetik, der Naturphilosophie. Dasselbe gilt von den Allgemeinbegriffen der formalen Logik und dem auf sie gerichteten induktiven Verfahren. Die Merkmale, in die ein Gegenstand *z e r l e g t* wird, um sie ins Bewußtsein zu heben, zum Begriff zu bringen, sind ja gedacht als Merkmale der *E r s c h e i n u n g*, des empirischen Gegenstandes, der als mit den Sinnen erfaßbar vorausgesetzt wird <sup>3)</sup>.

Das sieht man deutlich an Stammlers Rechtsbegriff, dem »unverletzbar selbstherrlich verbindenden Wollen«: es ist eine bestimmte Art des Wollens, das zunächst als verbindendes bezeichnet wird, um dann in der Selbstherrlichkeit und Unverletzbarkeit seine Art und Unterart bildenden Merkmale zu erhalten. Es handelt sich um die Begriffsbestimmung *per genus proximum et differentiam specificam*, die sich in nichts

1) Theorie der Rechtswissenschaft, S. 46 ff.; Lehrbuch der Rechtsphilosophie, § 5.

2) Rechtsbegriff und Rechtsidee, S. 15 ff.; Philosophie des Rechts, S. 130 ff.

3) Dasselbe würde für den heutigen Positivismus von der Interpretation historischer Begriffe gelten, von der historischen Analyse: auch dabei würde es sich um die Zerlegung in äußere Merkmale handeln.

von den Definitionen naturwissenschaftlicher Begriffe unterscheidet. Wir befinden uns dabei inmitten der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Und das ist gerade bei Stammler sehr auffällig. Denn gerade er hat von Anfang an der kausalen Betrachtung die teleologische gegenübergestellt, ja den Gegensatz zwischen beiden in einer Weise übertrieben, daß der trotz ihrer Gegensätzlichkeit noch zwischen ihnen unleugbar bestehende Zusammenhang bei ihm ganz verloren geht und das nur, um das Wollen und damit Wissenschaft und Recht ganz aus der kausalen Betrachtung, der naturgesetzlichen Notwendigkeit, herauszulösen und auf die Idee der Freiheit zu gründen. Aber er hat das Problem nicht zu Ende gedacht: er bildet seinen Rechtsbegriff wie irgendeinen Begriff der Naturwissenschaft, in der die äußeren Merkmale, die Arten und Gattungen, eine Rolle spielen, nicht aber innere Zusammenhänge, Zwecke und Ideen. —

Die Verfehltheit dieses Verfahrens ist leicht einzusehen, wenn sie bisher auch nicht eingesehen worden zu sein scheint. Es setzt die Natur als die nach dem Gesichtspunkt der Gleichförmigkeit und Gleichartigkeit geordnete Wirklichkeit voraus und sucht in den Dingen das Gleichförmige und Immerwiederkehrende. Das Anwendungsgebiet der formalen Logik ist die Mathematik und Naturwissenschaft, die ideenfremde Wirklichkeit, in der die Naturgesetze und Allgemeinbegriffe zu Hause sind und das einzelne nur quantitative Bedeutung hat. Das Recht aber gehört in ein anderes Reich: weder in das der Physik noch in das der Psychologie, sondern in das des Geistes oder der Freiheit, in das Reich der Sinngebilde, der wertbedingten, nach Ideen gestalteten Wirklichkeit <sup>1)</sup>. Darin ist es begründet, daß die Gegenstände unserer Erkenntnis, die wir mit dem Namen »Recht« bezeichnen, nicht nur, wie die Gegenstände der Natur, etwas sind, was sich in e i n z e l n e M e r k m a l e a u s e i n a n d e r l e g e n l ä ß t, sondern daß sie etwas b e d e u t e n, einen S i n n h a b e n, den wir in diesen Gegenständen erfassen können, weil wir Geist von diesem Geiste sind, weil sich der »objektive Geist«, der sich in diesen Sinngebilden eben seine Objektivität gegeben hat, unseres subjektiven Geistes bedient hat, um durch unser Denken, Handeln und Schaffen diese Objektivität zu erhalten. Darin ist es begründet, daß wir das R e c h t v e r s t e h e n können, und das ist die eigentliche Aufgabe, vor die wir gestellt sind <sup>2)</sup>.

1) Windelband, Rickert.

2) Das Verstehen wird von Dilthey als die eigentliche Aufgabe der Geschichtswissenschaft betrachtet. Nur in einem scheinbaren Gegensatz dazu befinden sich m. E. Windelband und Rickert, wenn sie das Eigentümliche der historischen Wissenschaft in der in-



Denn selbst wenn es uns gelingen sollte, was Kant für unmöglich erklärt<sup>1)</sup>, die sämtlichen »Merkmale« unseres Gegenstandes erschöpfend aufzunehmen und in einer Definition zu sammeln, so hätten wir damit den Begriff des Rechts noch nicht gefunden: denn der so definierte Gegenstand wäre Recht nur, insofern er in seiner Faktizität Recht bedeutete, den besonderen Sinn des Rechtes hätte. Davon weiß die heutige Jurisprudenz nichts und weiß auch Stammler und seine Schule nichts; im Gegenteil, die Hereinziehung der Idee des Rechts, die ihm seinen Sinn gibt, wird von ihm ausdrücklich abgelehnt<sup>2)</sup>. So kann er freilich nicht zum Ziel kommen, nicht wegen der angeblichen Mangelhaftigkeit der Induktion, sondern weil er an dem eigentlichen Wesen des Rechtes vorbeigeht und vor ihm die Augen schließt.

Aus dem geschichtlichen Wesen des Rechtes aber ergibt sich sein begriffliches Wesen. Und so muß man das Wesen der Geschichte begriffen haben, wenn man das Wesen des Rechtes begreifen soll. Und hier ist zu sagen: so unbestreitbar mir das Verdienst von Windelband und Rickert erscheint, den historischen Naturalismus dadurch überwunden zu haben, daß sie der generalisierenden Begriffsbildung der Naturwissenschaft die individualisierende der Geschichtswissenschaft gegenübergestellt haben, und so richtig mir vor allem die Formel zu sein scheint, daß die Geschichte die Wissenschaft vom Einmaligen ist, während die Naturwissenschaft die Wissenschaft vom stets gleichförmig Wiederkehrenden ist — so ist doch m. E. das Problem der Geschichte damit noch nicht restlos erfaßt und bedarf die Lehre Windelbands und Rickerts einer Ergänzung. Sie setzt ja zweifellos den Neukantianismus voraus, hängt aufs innigste mit der Auffassung zusammen, die gegenüber dem vorausliegenden Positivismus und Naturalismus vor allem von Rickert in seinem »Gegenstand der Erkenntnis« vertreten worden ist, und die, in etwas zugespitzter Formulierung, dahin führt, daß eigentlich nur der

dividualisierenden Begriffsbildung erblicken — zum Unterschied von der generalisierenden Begriffsbildung der Naturwissenschaft. Denn gewiß ist es das Wesen des Geistes, der in der Geschichte wirklich ist, daß er individualisiert; aber seine individuellen Gebilde sind eben geistiger Art und wollen daher nicht bloß »begriffen«, d. h. mit ihren Merkmalen vom Verstande umfaßt, sondern verstanden, d. h. in ihrer geistigen Besonderheit erkannt werden.

1) S. o. S. 4.

2) Theorie, S. 545 ff., 650, 677 ff.; Lehrb. §§ 2 N. 5; 14 N. 3; 82 N. 2 ff. Der Grund liegt natürlich in der entsprechend der Lehre des Neukantianismus scharf durchgeführten Scheidung von Sein und Sollen. Nun ist es unbestreitbar richtig, daß das »Sollen« etwas ganz anderes bedeutet, als das »Sein«; aber die Argumentation Stammlers scheitert daran, daß die Idee eben nicht nur Aufgabe ist. Darüber das Nähere in meiner Philosophie des Rechts und unten im Verlauf der Darstellung.

Professor der Geschichte Geschichte hat. Die Kategorien und Naturgesetze gehören ja nach dem Kantianismus ebenso wie die Ideen dem urteilenden oder beurteilenden Geiste des Subjektes der Erkenntnis an, der sich mit ihnen überhaupt erst die Welt der Dinge erschafft oder über sie seine Werturteile abgibt. So wird in dem Laboratorium des Physikers die Wirklichkeit zur Natur, in der Studierstube des Historikers zur Geschichte, wobei nur leider der Mangel bleibt, daß nach dieser Auffassung die Ideen über der Wirklichkeit schweben. Das hat die Folge, daß die Geschichte in der Tat rein formal nur als die unter dem Gesichtspunkt der Einmaligkeit und Ungleichförmigkeit betrachtete Wirklichkeit aufgefaßt werden kann, so daß es schließlich ins Belieben des erkennenden Subjektes gestellt ist, ob es dieselbe Wirklichkeit als Natur oder als Geschichte betrachten will. Damit können wir uns nicht zufrieden geben. So erweist sich die Rückkehr zum objektiven Idealismus als notwendig: zu einer Identitätsphilosophie, die die Welt als das Werk des Geistes betrachtet, der in ihr waltet und der in der Doppelgestalt von objektivem und subjektivem Geiste mit sich identisch bleibt. So gibt es ein objektives Reich der Natur wie es ein objektives Reich der Geschichte gibt, eine Objektivität, die aber zugleich Subjektivität ist, die subjektiv gewußt werden muß, so daß die in der kritischen Problemstellung, die den Ausgangspunkt für die Kritik der reinen Vernunft und die berühmte »kopernikanische Wendung« gebildet hat, vorausgesetzte Antithetik dialektisch aufgehoben ist. Und das bedingt auch eine andere Stellung zu den Ideen. Für Kant und den Kritizismus haben die Ideen nur regulative Bedeutung; sie sind nicht, sondern sie gelten, sie können zur Beurteilung der Wirklichkeit dienen, aber die Wirklichkeit nicht ermöglichen und nicht gestalten. Damit hängt es zusammen, daß für Kant das Recht »nicht erscheinen kann«<sup>1)</sup> — daß es kein Bindeglied zwischen Idee und Wirklichkeit gibt. Für dieses System ist die Wirklichkeit, wenn wir es konsequent zu Ende denken, Natur und nur Natur, und kann es im Grunde überhaupt keine Geschichte und keine Kultur geben. Ein Kritizismus aber, der sich selbst recht versteht, muß ausgehen von der Tatsache, daß es diese Welt der Kultur, der Geschichte und des Rechts gibt und fragen, wodurch diese Welt, die doch ebenso wie die Natur Wirklichkeit ist, ermöglicht wird. Die dadurch veranlaßte Untersuchung aber führt notwendig darauf, daß es die Ideen sind, die sich in dieser Wirklichkeit auswirken, daß diese Wirklichkeit nicht die ideenlose, ja die ideenfeindliche Welt der Natur ist, sondern eine Welt,

1) Kritik der reinen Vernunft (Ausg. v. R. Schmidt), S. 115; dazu meine Philosophie des Rechts, S. 67.



die ihr Sein gerade jenen Ideen verdankt, die so wie sie ist, durch die Ideen gestaltet ist. Und das ist es, was ich mit der »konstitutiven Funktion der Ideen« bezeichnet habe.

Damit, mit dieser Ideenbedingtheit, steht nun aber das Prinzip der geschichtlichen Begriffsbildung in innigstem Zusammenhang. Es ist nicht einfache Willkür des erkenntnistheoretischen Subjektes, ob es die Welt so oder so betrachten will, und wenn für diese Auffassung etwa geltend gemacht werden sollte, daß es eben doch ideenlose Menschen gebe, für die es keine Gesittung, keine Kunst, keine Musik, keine Kultur und keine Geschichte gibt — sie sind auch unter den Gelehrten zu finden —, so daß die Wirklichkeit für sie notwendig Natur sei, weil jene andere Auffassung ihnen eben verschlossen sei, so ist dagegen zu sagen: die Tatsache ist zuzugeben. Insofern ist der ganze historische und soziologische Naturalismus eine methodologische Verirrung. Aber diese Tatsache begreift sich daraus, daß die beiden Welten, die der Natur und die der Kultur, der Geistlosigkeit und des Geistes nicht nebeneinander stehen, wie es für den methodologischen Subjektivismus der Fall sein müßte, sondern daß die Welt des Geistes der Natur übergeordnet ist, diese in sich einbezieht, sie als ihr Bildungsmaterial betrachtet, das durch den Geist bearbeitet und gestaltet wird. Da dieses Material nicht verloren geht, sondern nur in den Gebilden des Geistes »aufgehoben« wird, so ist es freilich möglich, den Blick auf das Material zu beschränken und von der Ideenbedingtheit der vorhandenen Gebilde abzusehen, und das tut der ideenlose Mensch, der unkünstlerische Mensch, der eben im Kunstwerk nur die Materie und das »Sujet«, in der Musik nur das Geräusch, in der Gesittung eines Volkes nur die Beschränkung seiner individuellen Willkür zu erkennen vermag. Aber wie unzureichend jener Subjektivismus ist, ersehen wir daran, daß der umgekehrte Weg nicht möglich ist; die Natur bleibt notwendig Natur; wir können sie, die normal der »Geist in seinem Anderssein« ist, nicht dadurch zur Welt des Geistes machen, daß wir sie durch einen anderen »Fokus des Bewußtseins« betrachten.

In der notwendigen Wechselbeziehung zwischen Idee und Wirklichkeit nun, die ihrerseits ja buntverschieden ist, ist es begründet, daß sich die Ideen in der Wirklichkeit in verschiedener Weise auswirken, nicht eine einförmige, sondern eine sehr verschiedenartige Gestaltung der Wirklichkeit bedingen <sup>1)</sup>. Die Ideen gelten auf die Wirklichkeit in ihrer

---

1) Ich setze dabei einstweilen immer noch eine Gegensätzlichkeit von Idee und Wirklichkeit voraus, die ich im Grunde gar nicht mehr anerkennen kann, aber ich muß das tun, um mich mit dem entgegengesetzten Standpunkt der Zwei-Weltentheorie auseinanderzusetzen zu können. Das nähere im Verlauf der Erörterung!

Buntgestaltigkeit hin und diese spricht jene Ideen an, nimmt sie auf, gestaltet sie und bringt dadurch die Mannigfaltigkeit der Gebilde des Geistes hervor, die in ihrer Verschiedenartigkeit unser Interesse wecken und die wir in ihrer Einzigartigkeit als Gebilde des Geistes nicht erklären, aber verstehen wollen. Das was den Gegenständen dieser Welt gemeinsam ist, das ist der Geist, der sich in ihnen auswirkt, der in jedem von ihnen aber seine besondere Gestalt erhält. Und darin ist es begründet, daß uns hier Allgemeinbegriffe zu nichts dienen, weil ein Verfahren, das zum bloßen Gattungsbegriff führt, den Geist in diesen Gebilden ertötet. Allgemeinbegriffe können in dieser Welt des Geistes nur die Bedeutung von Hilfsbegriffen haben, die uns dazu dienen sollen, die individuellen Gestalten zu verstehen, das ist alles. Das Interesse, das wir an diesen Gestalten haben, wird dadurch nicht befriedigt. Und deshalb führt uns sowohl das Verfahren der Induktion, wie die Begriffe nachbildende Analyse nicht zum Ziel; denn die eine wie die andere würde voraussetzen, daß das, was wir suchen, worauf unser Interesse gerichtet ist, der die Gegenstände der Welt des Geistes bedingende *G e i s t*, ein Merkmal unter anderen Merkmalen dieser Dinge wäre, was er eben nicht ist. Denn er bedingt die fraglichen Gegenstände in ihrer Ganzheit und Soheit; so unentbehrliche Bedingung ihrer Existenz der Geist ist, dem sie ihr Dasein verdanken, so ist er doch unter den *M e r k m a l e n*, die wir an ihnen »bemerken«, wahrnehmen können, nicht zu finden. Und insofern wäre vielleicht doch das Wort Kants wahr, daß das Recht »nicht erscheinen kann« — wir müßten es nur recht verstehen.

Damit dürfte es auch zusammenhängen, daß wir die verschiedenartigen Gebilde des Rechts eigentlich nicht unter einen Allgemeinbegriff bringen, sondern im Grunde nur auf dem Wege der *A n a l o g i e* mit anderen vergleichen und übersetzen. Bei aller Verschiedenartigkeit der Gestaltung, der »Erscheinung«, wenn wir so sagen wollen, haben sie eben doch etwas Gemeinsames; aber dieses Gemeinsame wird nicht von den äußeren Merkmalen »abgezogen«, sondern diese Merkmale werden immer im Begriff *m i t g e d a c h t*. Dieses Gemeinsame — ohne welches selbst eine Vergleichung keinen Sinn hätte — ist nicht dieses oder jenes Merkmal, wie bei Pferden, Hunden, Katzen, sondern es ist die *g e m e i n s a m e F u n k t i o n*, in deren Dienst die verschiedenen Rechtseinrichtungen stehen und die ihnen ihren Sinn gibt, und so ist es auch die einheitliche Funktion, die dem *R e c h t i m g a n z e n* seinen Sinn gibt, und nach der wir fragen müssen, wenn wir das Recht begreifen wollen.

Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, was uns veranlaßt, die deutsche Satzung, die griechische Hypothek und das römische pignus



mit dem modernen Rechtsbegriff des »Pfandrechtes« zu übersetzen, ja auch bei der fiducia von Pfandrecht zu reden; wir brauchen uns nur zu überlegen, was uns berechtigt, den griechischen βασιλεὺς und den römischen rex als »König« zu bezeichnen, um uns darüber klar zu werden, daß es bei aller Verschiedenheit in den einzelnen Merkmalen doch etwas Gemeinsames ist, was diese »Uebersetzung« ermöglicht — womit wir jenseits der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung und mitten in der teleologischen und ideologischen Betrachtung stehen. Die Jurisprudenz, die Allgemeinbegriffe sucht, befindet sich auf einem Irrwege. Ich kann in diesem Zusammenhang an den endlosen Streit darüber erinnern, ob das Bismarcksche Reich Staatenbund oder Bundesstaat sei <sup>1)</sup> — wobei das eine wie das andere als Allgemeinbegriff vorausgesetzt wurde, unter den dann das Reich subsumiert werden sollte, über den selbst aber keine Einigkeit erzielt werden konnte. Die Aufgabe wäre aber gewesen, nicht das Geschöpf Bismarckschen Geistes unter ein Abstrakt-Allgemeines zu subsumieren, sondern es in seiner Eigenart und Einzigartigkeit zu begreifen und sich darüber klar zu werden, daß so problematische Begriffe wie Staatenbund und Bundesstaat immer nur als Mittel zu dem Zweck, den individuellen, historischen Begriff des in der Geschichte gewordenen Reichs zu finden, dienen können. — Das was wir an den Gebilden des Rechts suchen, ist also nicht das abstrakte Allgemeine, sondern die gemeinsame Funktion, die sich immer wieder in individueller Weise auswirkt. Daß diese Funktion, dieser Sinn des Rechtes und seiner Einrichtungen nicht ein bloßes Gattungsmerkmal gleich anderen Gattungsmerkmalen ist, ist bereits ausgeführt worden; es ist das das Recht und seine Gebilde durchdringende, bedingende, bildende Etwas, die eigentliche »Substanz« des Rechtes, nicht ein bloßes »Moment« oder gar ein Gattungsmerkmal. Es ist ein Wesen, das zwar in den Gebilden des Rechts »erscheint« — insofern diese Gebilde der Wirklichkeit angehören —, das aber selbst nicht der Welt der Erscheinungen angehört, da alle Merkmale der Phänomenalität des Rechtes vorhanden sein könnten, ohne daß sie doch als »rechtlich« zu bezeichnen wären — sofern sie nämlich nicht auf diese Idee zurückgeführt werden können. Insofern also ist die Frage nach dem Begriff des Rechts notwendig die Frage nach der Idee des Rechts <sup>2)</sup>. Wir kommen zu diesem Ergebnis mit Notwendigkeit einfach vom Standpunkt des positiven Juristen aus, brauchen uns also gar nicht auf die Höhen der

1) Vgl. darüber die staatsrechtliche Literatur des ancien régime und Nawiasky, Der Bundesstaat als Rechtsbegriff, 1920; Rauschenberger, Das Bundesstaatsproblem, 1920.

2) Vgl. auch Hegel, Rechtsphilosophie § 1 und Enzyklopädie § 159.

idealistischen Spekulation zu wagen, um diese Ideenbedingtheit des Rechtes einsehen zu können. Aber freilich kann uns dieser Weg nicht erspart werden, weil wir das Recht erst dann wirklich verstanden haben, wenn wir es in die Ganzheit eines geistigen Zusammenhangs, in das System des Geistes, eingegliedert haben. Und so müssen wir uns mit der Idee noch etwas näher beschäftigen.

#### IV.

Die Idee des Rechtes ist das Apriori des Rechtes. Sie trägt, in der Sprache der kritischen Philosophie, nichts von empirischem Stoff an sich, sondern bedarf dieses Stoffes, d. h. menschlicher Einsicht und menschlichen Willens, um in der Wirklichkeit zu erscheinen, und wird wirklich in den Einrichtungen der geschichtlich gegebenen Rechtsordnungen. Dagegen der Rechtsbegriff, den Stammler und seine Schule als reinen oder formalen Rechtsbegriff betrachten, trägt, wie ich längst gezeigt habe, den empirischen Stoff in sich; er ist ein abstrakter Allgemeinbegriff, wie denn das Wollen, trotz allen gegenteiligen Beteuerungen Stammlers, ein empirisches Wollen ist, also ein psychologischer Tatbestand, ebenso wie das in Gegensatz dazu gestellte Wahrnehmen, wenn auch in begrifflicher Allgemeinheit gedacht. Und wenn das vom Wollen gilt — und es ist schlechthin unerfindlich, was das Wollen denn überhaupt anderes sein sollte! —, so gilt es auch von den näheren Bestimmungen dieses Wollens als eines rechtlichen bei Stammler: es sind Unterarten des Wollens, und haben keinerlei Ähnlichkeit mit den Kategorien, die Kant als formale Bedingungen der empirischen Erkenntnis, als reine Verstandesbegriffe betrachtet <sup>1)</sup>. Es handelt sich aber nicht um einen rein formalen Begriff und seine Synthese mit dem empirischen Stoff der Empfindung, sondern um die Idee, die nicht in einem synthetischen Verhältnis zu irgendwelchen Dingen der Wirklichkeit steht. Und das führt uns mit Notwendigkeit aus den Gedankengängen der Kritik der reinen Vernunft heraus. Es hat einen Sinn, auch wenn man nicht mehr mit Kant an die bloße Rezeptivität der Sinnlichkeit glaubt, anzunehmen, daß sich in den Gegenständen der Natur Verstand und Sinnlichkeit, Form und Stoff vereinigt finden und daß sie durch die denkende Betrachtung voneinander geschieden werden. Aber das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit ist von anderer Art: die Idee bringt die

<sup>1)</sup> Vgl. meine Philosophie des Rechts, S. 122 ff., besonders S. 123 N. 1; auch meinen Aufsatz über Kantianismus und Hegelianismus in der neueren Rechtsphilosophie, Archiv für Rechtsphilosophie XX, und meine Besprechung der Stammler-Festschrift daselbst XXII, bes. S. 137 ff.



Wirklichkeit schöpferisch hervor, in ihrer, der Wirklichkeit, synthetischen Natur, als aus Form und Stoff zusammengesetzt und obendrein als von der Idee bedingt und durchgeistigt. Als in dieser Weise durch die Idee bedingt, ist eben eine bestimmte Gegebenheit »Recht«. Der Grundgedanke der Stammlerschen Rechtsphilosophie paßt nicht auf die Welt, in der wir das Recht finden, und die die Welt des Geistes ist. Er stammt aus dem Gedankenbereich der kritischen Philosophie, und es ist nicht bloß ein Zufall, daß ihr Begründer die Welt des Geistes, die empirische oder geschichtliche Kulturwelt, überhaupt nicht beachtet: hätte Kant ihr seine Aufmerksamkeit geschenkt, hätte er überhaupt gesehen, daß neben der Möglichkeit der naturgesetzlichen Welt die Möglichkeit dieser anderen Welt in Frage steht, er hätte bei seiner kritischen Philosophie nicht stehen bleiben können. Ebensowenig ist es ein Zufall, daß seine Nachfolger bei ihr nicht stehen geblieben sind: sie sind von diesem Standpunkt fortgetrieben worden von der Idee selbst, die nichts anderes ist, als der Geist selbst in seiner unendlichen Bewegung.

Diese Notwendigkeit des Fortschrittes über den Kritizismus hinaus habe ich an mir selbst erlebt. Meine rechtsphilosophischen Untersuchungen bedeuten gar nichts anderes als den Versuch, vom Standpunkt des Kritizismus aus ein Problem zu bewältigen, das sich von diesem Standpunkt aus nicht bewältigen ließ, und das Fortgetriebenwerden aus seinen Grenzen auf einen freieren und höheren Standpunkt. Das Ergebnis des Ringens um das klar gesehene Ziel mit den beschränkten Mitteln des Kritizismus ist meine Philosophie des Rechtes, die vor nunmehr 4 Jahren erschienen ist. Aber während die gläubigen Verehrer des Kritizismus und Rudolf Stammlers diese als eine bedauerliche Entgleisung eines Menschen betrachteten, der leidlich gut begonnen hatte; während sie ärgerlich konstatierten, daß ich mit meinem Versuch, eine idealistische Rechtsphilosophie zu begründen, und dabei doch in den Schranken des Kritizismus zu bleiben, endgültig die Schranken der Wissenschaft überschritten hätte und in den Gefilden des Glaubens gelandet sei, mußte ich mir schon damals darüber klar werden, daß ich den endgültigen Standpunkt noch nicht gewonnen hatte, daß das Problem, um das ich lange Jahre heiß gerungen hatte, immer noch nicht gelöst sei; ja daß in diesem Buche selbst eine Entwicklung über den darin zu Anfang eingenommenen Standpunkt hinaus sich vollzogen hatte. Ich habe damals an mir selbst erlebt, was die Selbstbewegung der Idee im Hegelschen Sinn bedeutet: ich habe, in der reinen Sachlichkeit meines Denkens und Wollens, zusehen müssen, wie die Idee über die von mir aufgerichteten Schranken

hinausging und einem neuen Ziel sich zuwendete, eine neue Gestalt anzunehmen begann. Was dem kritischen Bewußtsein so anstößig erscheint, was auch mir ein unerträglicher Gedanke gewesen ist: daß die Idee ein eigenes Leben habe, daß sie sich schließlich auch gegen den menschlichen Willen und Verstand durchzusetzen wisse, und daß der Philosoph dieser Selbstbewegung des Geistes im Grunde nur »zuzusehen« brauche, das offenbarte sich mir mit einem Male in seinem tiefsten Sinn, und es wurde mir klar, daß ich einen vergeblichen Kampf gekämpft hatte, als ich in dem genannten Werke versucht hatte, die Idee als constituens der Wirklichkeit des Geistes und hier des Rechtes aufzuzeigen und gleichwohl der Idee die Wirklichkeit abzusprechen, das Recht als ein durch die Idee bedingtes Sinngebilde aufzufassen, aber zu bestreiten, daß in diesem Sinngebilde der Sinn, und das heißt die Idee, wirklich sei <sup>1)</sup>. So muß ich es jetzt als meine Aufgabe betrachten, den damals eingenommenen Standpunkt auch wieder nur als einen vorläufigen anzusehen, die Eierschalen des Kritizismus abzustoßen und mich auf den reinen Standpunkt des objektiven Idealismus zu erheben, und das soll zum Schluß dieser Erörterung in den folgenden Zeilen unternommen werden. Es bleibt ja in der Tat kein Ausweichen: ist das Recht schon] nicht bloße Idee, sondern ein Stück der Wirklichkeit, was niemand mehr heute wird in Abrede stellen wollen, gehört es also der Welt der Erscheinungen an, dann ist die Frage unausbleiblich: was in diesem Rechte erscheint, wovon es die Erscheinung ist. Und damit ist das Ziel gezeigt und der Weg gewiesen.

Dabei ist allerdings ein Vorbehalt zu machen. Der Begriff einer Spezial-Philosophie, wie es die Rechtsphilosophie ist, ist im Grunde mit der Idee der Philosophie im Widerspruch; denn die Philosophie ist die Gestaltung der gesamten Wirklichkeit unter dem einheitlichen Gesichtspunkt des diese Wirklichkeit erschaffenden und durchwaltenden Geistes. Rechtsphilosophie ist daher im Grunde nur denkbar als ein Kapitel der Philosophie überhaupt, als ein wesentlicher Teil des philosophischen Systems, und sie kann ihre Begründung nur finden als dieser Teil und durch ihre Stellung im System. Denn »das System ist die Wahrheit«. Und so müßte ich hier im Grunde ein System der Philosophie überhaupt wenigstens in den Grundzügen entwickeln, um in ihm dem Rechte seine Stellung zuzuweisen und dadurch den Beweis für die Richtigkeit meiner rechtsphilosophischen Lehre führen. Denn weit davon entfernt, daß ich mich auf diese Weise in einem Zirkel bewegte, wird in dem Zirkel selbst, in dem Zurückkehren des Geistes zu sich selbst, in der wahren Unendlichkeit des Krei-

1) Vgl. meine Philosophie des Rechts, S. 228 ff., 260 ff., 410 ff., 688 ff.



ses die Richtigkeit des Systems erwiesen, im Gegensatz zu der schlechten Unendlichkeit, die einem Ziel zustrebt, das in unendlicher Ferne liegt, das als eine dem Geiste gestellte Aufgabe erscheint, deren Lösung ihm doch seltsamerweise nicht beschieden sein soll. Aber davon kann h i e r keine Rede sein. Ich habe in meiner »Philosophie des Rechts« versucht, den Beweis der Voraussetzungen meines rechtsphilosophischen Systems in der Weise zu führen, daß ich zeigte, wie sich aus dem Kritizismus der Idealismus nicht nur geschichtlich entwickelt hat, sondern auch wirklich entwickeln mußte, worin der Gedanke der Selbstbewegung der Idee wenigstens einigermaßen angedeutet war, um darin die Rechtfertigung für meine eigene idealistische Rechtsphilosophie zu finden. Das ist wohl kaum von jemand begriffen worden. Und das Begreifen ist auch dadurch erschwert worden, daß ich gezeigt hatte, wie man von Kant notwendig zu Hegel komme, trotz aller Grundverschiedenheit beider Systeme — und dann doch nicht wagte, den Grundgedanken der Hegelschen Philosophie, des objektiven Idealismus, wirklich aufzunehmen und durchzuführen: den Gedanken von der lebendigen, schöpferischen Macht der Idee. Hier gilt es daher den Mangel zu verbessern, und so soll im folgenden wenigstens noch von der Idee gehandelt werden <sup>1)</sup>.

Für den Kritizismus ist die Idee Aufgabe, schlechthin gültige Forderung; auch zugleich Norm, Beurteilungsprinzip der Wirklichkeit; aber eine Aufgabe, die niemals restlos erfüllt wird, eine Norm, die nur zu einer negativen Beurteilung der Wirklichkeit führen kann. Und vor allem gehört sie der Welt nicht des Seins, sondern des Sollens, der Geltung an; sie geht niemals in die Wirklichkeit ein. Ich habe mich in meiner Philosophie des Rechts und schon früher bemüht, zu zeigen, daß diese »normative« oder auch »regulative« Funktion der Idee nur dann einen Sinn hat, wenn sie auch eine »konstitutive Funktion« hat, aber mich aus Scheu vor der Selbstherrlichkeit der Idee geweigert, diese konstitutive Funktion so aufzufassen, daß die Idee in die Wirklichkeit eingehe, verwirklicht werde, die Wirklichkeit aus sich entlasse und geglaubt, es genüge, anzuerkennen, daß die Idee als Aufgabe von der subjektiven Vernunft begriffen und durch diese dann die Wirklichkeit der Idee gemäß gestaltet wird, so daß die Idee selbst jenseits der Wirklichkeit und infolgedessen eben Aufgabe, Forderung, Richtschnur bleibt, der die im Grunde doch andersartige Wirklichkeit gegenübersteht <sup>2)</sup>. Ich habe aber einsehen müssen, daß diese Auffassung eine Halbheit ist, und daß sie auf

1) Vgl. zum folgenden vor allem das ausgezeichnete Buch von B. Bauch, Die Idee, 1927 und dazu Bommersheim, Bl. f. d. Philosophie II, S. 198.

2) Vgl. meine Philosophie des Rechts, S. 410 ff.

einem unvollständigen Eindringen in die Gedankenwelt des objektiven Idealismus beruht. Sie ist kritizistisch, insofern sie eine Gegensätzlichkeit zwischen objektivem und subjektivem Geiste voraussetzt, die sich bei näherem Zusehen als nicht haltbar erweist. Wenn bei Hegel die Idee die Wirklichkeit aus sich entläßt und die Wirklichkeit überhaupt nichts anderes ist als eben die Wirklichkeit der Idee, so darf das nicht mißverstanden werden: wirklich wird die Idee in der Sphäre des Geistes, also ü b e r dem Bereiche der Natur, und nur durch den Geist, d. h. durch die gestaltende Vernunft und den Willen des Menschen. Wenn Hegel selbst gelegentlich die Wendung gebraucht — die wir übrigens schon bei Fichte finden — daß der Mensch der Entwicklung der Idee nur zuzusehen braucht <sup>1)</sup>, so bedeutet das keineswegs, daß er als passiver Zuschauer dabei ist und die Idee als eine magische Kraft die Entwicklung selbst besorgt; das würde eine Gegensätzlichkeit von dem betrachtenden und dem erscheinenden Subjekt (der Idee selbst nämlich) voraussetzen, die ganz und gar nicht im Sinne Hegels ist. Vielmehr hat diese Wendung die Bedeutung der vollkommenen Sachlichkeit <sup>2)</sup>, der zwingenden Notwendigkeit des Prozesses, in dem der Geist sich seine Welt erbaut, in dem das Bewußtsein zu sich selbst kommt; er erschafft sie mit Hilfe des denkenden und wirkenden subjektiven Geistes, der insofern eins ist mit der Idee, des Subjekts, das darin, wenn auch im Dienste der höchsten Objektivität, doch zugleich seine eigenste höchste Aktivität bewährt <sup>3)</sup>.

So ist die Idee in der Tat nicht bloß Aufgabe, Forderung und Beurteilungsmaßstab, sondern die B e d i n g u n g der Wirklichkeit. Sie ist selbst wirklich in der Wirklichkeit und insofern das eigentlich Wirkende oder Wirkliche. Die von mir zugestandene konstitutive Funktion der Idee hat einen Sinn nur, wenn in der Wirklichkeit eben die Idee verwirklicht wird, und wenn die Erscheinungen, vor allem in der Welt des Geistes, der Gesittung, eben Erscheinungen der Idee in der Wirklichkeit sind. Die Erscheinungen sind nicht Einwirkungen des ewig unbekannten, problematischen D i n g s an sich auf unsere Sinnesorgane; sondern die Auswirkungen des Geistes in der Wirklichkeit. Im Grunde ist ja auch

1) Vgl. Hegel, Religionsphilosophie I (Begriff der Religion), S. 66; Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797), S. 144 (Bd. III der Ausgabe von Medicus): »die Intelligenz schaut sich selbst an«, S. 167: »Der Begriff ist überall nichts anderes, als die Tätigkeit des Anschauens selbst...«, und dazu jetzt M. Wundt, Fichteforschungen (1929), S. 122, 173.

2) Vgl. auch den »Gang der Sache selbst« in Hegels Logik I, S. 20—21.

3) Vgl. Telders in De Idee, 1927, S. 349 ff. — Michelet, Geschichte der Philosophie II, S. 606, spricht in diesem Zusammenhang von der »lebendigen und vollständigen Persönlichkeit des Erkennens« — was freilich nicht ein Wort Hegels, sondern Schellings ist.



dieser Gedanke des Dings an sich und seiner Einwirkung auf unser Bewußtsein ein unmöglicher Gedanke, wie ich in meiner Philosophie des Rechts gleichfalls gezeigt habe <sup>1)</sup>; weder läßt sich nach Kants eigener Auffassung die Kategorie der Kausalität auf die vorgegenständliche Welt und ihren Zusammenhang mit den Sinnesempfindungen anwenden, so daß die Art dieses Zusammenhangs dunkel bleibt, noch hat es einen Sinn, auf die Frage nach der *Ursache* der Sinneseindrücke anders als mit der Angabe einer empirischen Ursache antworten zu wollen, und es hat erst recht keinen Sinn, die Bedingung der Sinnesempfindungen, gerade des sinnlichen Materials der Erkenntnis, im Uebersinnlichen zu suchen und umgekehrt das Geistige, Unsinnliche an den Gegenständen der Erfahrung in die sinnliche Welt des empirischen Subjekts zu verweisen. So muß also gerade das sinnliche Material als dem sinnlichen Subjekt angehörend gedacht werden, und man kommt so zu dem *Fichteschen* Standpunkt, der das Ding an sich dadurch beseitigt hat, daß er das Subjekt der Erkenntnis auch den sinnlichen Stoff hervorbringen läßt: das Subjekt erschafft ihn in seiner Anschauung, durch die produktive Einbildungskraft. So wird die gegenständliche Welt überhaupt zum Gebilde des subjektiven Geistes, des Ichs; es bleibt ihr aber die Ich-Fremdheit, die Geistlosigkeit eigentümlich. Diese Gegensätzlichkeit überwindet *Hegel*, der auch in der angeblich geistlosen Welt des Nichtichs den Geist entdeckt hat. Das ist die Bedeutung seiner Identitätsphilosophie: es ist derselbe Geist, der sich im erkennenden Subjekt als Geist bewußt wird und dem die objektive Welt als Welt des Geistes bewußt wird, der sich in Ich und Nichtich als Geist wiederfindet. Das Bewußtsein ist zugleich notwendig Selbst- und Gegenstandsbewußtsein und die Entfaltung dieses Bewußtseins in seinen beiden Seiten und die Aufhebung des Gegensatzes zwischen jenen in der Einheit des Geistes, der sich selbst begreift, ist die Geschichte des Geistes und der Inhalt der Philosophie. Ein Selbstbewußtsein hat das Subjekt nur, insofern es ein gegenständliches Bewußtsein hat und umgekehrt; das eine »begleitet« nicht das andere, sondern ist nur die andere Seite des andern. Es ist also derselbe Geist, der im Subjekt wirklich ist und der die objektive Welt durchflutet, und dies ist erst der wahre Idealismus, der Ich und Nichtich, Subjekt und Objekt, in gleicher Weise begreift. Zugleich ist dieser Idealismus natürlich die höchste Form des Selbstbewußtseins; es ist der Geist, der in dieser Form sich selbst begreift, zum Begriff seiner selbst gekommen ist. Dieser Geist aber, der in der objektiven Welt sich selbst erblickt und in seinem Bewußtsein die Welt und zugleich seine Einheit,

1) S. 28 ff.

die Einheit von sich und Welt erfaßt, der selbst reine Tätigkeit, reiner Gedanke und der Inhalt aller Wirklichkeit, alles Lebens ist, dieser Geist heißt in der Sprache des Idealismus *die Idee*. Es ist also nicht so, daß es eine Summe einzelner von einander unabhängiger, einander nebengeordneter Ideen gäbe, deren Koordination wir einfach hinnehmen müßten, wie das bei den Ideen Kants der Fall ist, der ebenso eine Tafel der Ideen hätte aufstellen können, wie er eine Tafel der Kategorien aufgestellt hat, sondern die Idee ist grundsätzlich *eine*; sie ist der Geist, ist die Bedingung aller Wirklichkeit, sie denkt sich selbst in der Erschaffung der gegenständlichen Welt, ist Entfaltung des Gegenständlichen und des Selbstbewußtseins und insofern unendliche Bewegung, unendliche Tätigkeit, das Leben selbst. Da die Wirklichkeit nach diesem System des objektiven Idealismus nicht etwas dem Geiste fremd Gegenüberstehendes, für sich Seiendes ist, kann sie auch der Idee nicht in der Weise gegenüberstehen, wie es sich der Kritizismus vorstellt: die Wirklichkeit ist ja überhaupt nur Wirklichkeit der Idee, und da die Wirklichkeit zugleich Inhalt des Selbstbewußtseins ist, das ja niemals über sich hinaus gelangen kann, so ist die Wirklichkeit als Wirklichkeit der Idee *bewußte Wirklichkeit* oder *gedachte Wirklichkeit* und da es der Geist ist, der in dem Subjekte denkt und weiß, der die Inhalte des Bewußtseins frei entfaltet, so ist es der Geist, der in dem Subjekte die Wirklichkeit zugleich denkt und als Wirklichkeit erkennt, der also dem Werden der Wirklichkeit in ihm selbst »zuschaut«, dem die Entwicklung der gegenständlichen Welt aus der Idee *objektiv* wird, so daß ihm die Idee als die eigentliche Schöpferin der Welt erscheint, als das Wesen, das in der Wirklichkeit »erscheint«. Der Zwang der Logik — welcher Art immer — mit ihren Gesetzen, gegen die das Subjekt nicht verstoßen darf, wenn es der Richtigkeit der Ergebnisse seines Denkens versichert sein will, ja gegen die es im Grunde gar nicht verstoßen kann, weil es sonst in Widerspruch mit sich selbst gerät, ist zugleich Bedingung und Gewähr der Objektivität der Erkenntnis, der Gegenständlichkeit der Welt. Insofern bleibt das Wort Kants in Geltung, daß die Bedingungen der Erkenntnis zugleich Bedingungen der Gegenstände der Erkenntnis sind. Aber nur von der subjektiven Vorstellung aus erscheinen diese Gesetze als etwas dem Subjekte fremdes, als Forderungen an sein Denken: in Wahrheit sind sie, sobald das Subjekt sich selbst begriffen hat, seiner selbst bewußt geworden ist, das Wesen des Subjektes, und daher das Wesen des Denkens selbst geworden: es ist »die Sache selbst«, die in diesen Formen des Denkens sich entwickelt, so daß der subjektive Geist eigentlich nichts subjektives, ihm eigenes und der Sache fremdes hinzuzutun braucht, ja im



Grunde gar nicht einmal hinzutun kann: er muß den Prozeß sich vollziehen lassen und kann ihn sich nur selbst bewußt machen. Insofern braucht er der Entwicklung des Gedankens »nur zuzusehen«, wie das Hegel an verschiedenen Stellen seines Systems ausdrückt: wenn der Kantianismus an diesem Ausdruck und am Gedanken der Selbstverwirklichung der Idee Anstoß genommen hat, so hat er damit nur in echt kritischer Weise die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt, von Methode und Inhalt des Denkens festgehalten, die eben der objektive Idealismus überwunden hat. In Wahrheit aber beruht die Scheidung des Denkens von seinem Gegenstand auch wieder nur auf einer Abstraktion; denn das Denken ist nicht möglich ohne Gegenstand und umgekehrt und so ist die Methode des Denkens eben der Weg der Entwicklung des Bewußtseinsinhalts, der Auseinanderlegung seiner Momente und der Zusammenfassung der entwickelten Momente in immer neuen Synthesen — die Dialektik als der Weg, den die Idee im Bewußtsein und in der gegenständlichen Welt durchmißt. —

Wenn nun die Philosophie sich die Aufgabe stellt, die Ganzheit des Wirklichen zu begreifen, so ist dieser Begriff im Sinn der idealistischen Philosophie nicht der Allgemeinbegriff des analytischen Verstandes, der formalen Logik und der Naturwissenschaft, sondern das Ergebnis des sich selbst begreifenden Denkens. Der Begriff ist ganz wörtlich das, was das Denken auf seiner Wanderung »begrift«, die Totalität in der Identität von Subjektivität und Objektivität. Dieser Begriff ist also nur einer, wie die Idee im Grunde nur eine ist; das Denken hat sein Ziel erreicht, seine Aufgabe gelöst, wenn es die Wirklichkeit in der bunten Fülle ihrer Gestalten als Wirklichkeit der Idee begriffen hat. Und das heißt: wenn es in dem Prozesse der Idee jedem einzelnen Stück dieser Wirklichkeit eine bestimmte Stelle im Ganzen, im System, angewiesen hat, wodurch das Denken sich selbst begreift, sich selbst gegenständlich wird. Wollen wir diese einzelnen durch das Denken zu erfassenden oder zu gewinnenden und in das Ganze des Prozesses einzureihenden Momente begreifen, insofern sie als Glied des Ganzen bewußt geworden, in dem Begriff des Ganzen mit inbegriffen sind, so gilt es also für den objektiven Idealismus, das Recht oder andere derartige »Kulturgebilde« als solche Glieder in dem Prozeß, als bestimmte Stufen der Entfaltung der Idee auf ihrem Entwicklungsgang uns bewußt zu machen. Und das ist dann das »begriffene Recht«, der Rechtsbegriff.

## V.

Diese Auffassung des Rechtsbegriffes als einer bestimmten Stufe des Bewußtseins, die der objektive und natürlich mit ihm auch der subjektive Geist in dem unendlichen Prozeß der Entfaltung der Idee erreicht hat, steht nicht etwa im Widerspruch mit dem Ergebnis unserer oben gegebenen kritischen Untersuchung, sondern bildet vielmehr seine Bestätigung und Ergänzung. D o r t haben wir das Recht als eine Welt für sich betrachtet, als die Welt, in der sich der Jurist bewegt, und sind bei der Suche nach dem Begriff dieses Rechts zu dem im wesentlichen negativen Ergebnis gekommen, daß der Begriff des Rechts nicht durch Induktion und Abstraktion, aber auch nicht durch Auseinanderlegung dieses Bewußtseinsinhaltes in seine einzelnen Momente gewonnen werden kann, daß es sich vielmehr um den Sinn dieser Gegebenheit handeln muß, der sich uns vermöge der Identität von subjektivem und objektivem Geiste enthüllen muß. H i e r sind wir von dem Geiste als der Voraussetzung aller Wirklichkeit ausgegangen, haben seinen Werdegang in der Wirklichkeit verfolgt, haben gesehen, wie er über dem Reiche der Natur und mit ihren Mitteln das höhere Reich des Geistes errichtet, wie er unendliche Bewegung, unendliches Leben, unendliche Tätigkeit, schöpferischer Gedanke ist, wie der subjektive Geist das Bewußtsein dieses Geistes bildet, das seine Objektivwerdung in allen ihren Phasen begleitet und wie das Recht eine der Stufen ist, die beide, der objektive wie der subjektive Geist, in ihrem unendlichen Prozeß erreichen. Diesen Prozeß bis an sein Ende zu verfolgen, d. h. bis zu dem Punkt, wo sich der Kreis schließt, wo der Geist sich in der Philosophie seiner selbst als des absoluten Geistes bewußt geworden ist, ist eine Aufgabe, deren Lösung in dieser Abhandlung nicht unternommen zu werden braucht; es kann und muß hier auf Hegel verwiesen werden, der in den verschiedenen Fassungen seines Systems diesen Gedanken immer wieder in eindrucksvollster Weise durchgeführt hat. Vor allem und zuerst in seiner P h ä n o m e n o l o g i e d e s G e i s t e s , der ersten Fassung seines Systems, dieser E n t w i c k l u n g s g e s c h i c h t e d e s B e w u ß t s e i n s , die aus einer Kritik des Kritizismus erwachsen ist und die Schwäche der kritischen Philosophie in überzeugender Weise darlegt. Hier wird schon in der Einleitung uns klargemacht, daß es, wenn wir einmal begriffen haben, daß die Welt d e r I n h a l t u n s e r e s B e w u ß t s e i n s ist, schlechterdings keinen Sinn hat, noch die Frage zu stellen, wie etwas in dieses Bewußtsein von außen hereinkommen kann, daß wir uns mit allen Vorstellungen und Gedanken von einer außer uns befindlichen



sinnlichen oder übersinnlichen Welt, ja auch mit den Ideen an sich und dem Ding an sich, notwendig immer in unserem Bewußtsein befinden. So ist diese Entwicklungslehre des Bewußtseins eine Erkenntnistheorie größten Stils, die keineswegs nur die Aufgabe hat, die Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu begründen — wie die moderne Philosophie die Kritik der reinen Vernunft meist auffaßt —, sondern die das Wesen der Erkenntnis auf schlechthin allen Gebieten darlegt, so daß es überhaupt keinen Gegenstand der Wirklichkeit, sie sei nun Natur oder Kultur, keinen Gedanken und Begriff, keine geschichtliche Gestalt gibt, die nicht in dieser Analyse des Bewußtseins und dem dadurch gewonnenen System einer objektiven Welt ihren Platz fände. Es ist durchaus begreiflich, daß nach dem Wiedererwachen des philosophischen Interesses sich die Denker zunächst auf Kant stürzten und sich redlich bemühten, vor allem seine Erkenntnistheorie wieder zu verstehen und zu neuem Leben zu erwecken; es ist dies um so begreiflicher, als sie vom Positivismus, Naturalismus, Psychologismus, Empirismus herkamen, sich in den Gedankengängen dieser -Ismen bewegten und ihre Aufgabe darin erblicken mußten, der auf dieser positivistischen Grundlage erwachsenen Wissenschaft die philosophische Untermauerung zu geben. Aber der Geist kann nicht auf einem derartigen vorläufigen Standpunkt beharren, und so ist er wieder über die Bewußtseinslage des Kritizismus hinweggeschritten. Der Kritizismus hat ihm dazu selbst den Weg bereitet; seine Versuche, auch der Welt des Geistes, der Geschichte, eine philosophische Grundlage zu geben, und die Vergeblichkeit dieser Versuche vom kritischen Standpunkt mußten auf den Weg führen, den 100 Jahre vorher der deutsche Idealismus eröffnet hatte. Es ergibt sich aber daraus für den Idealismus von heute die Aufgabe, mit seiner Idee Ernst zu machen, und das heißt vor allem, sich der Dialektik des Geistes wieder bewußt zu werden und eine Erkenntnistheorie in denselben Ausmaßen wieder zu schaffen, wie sie uns Hegel in seiner Phänomenologie gegeben hat. Insbesondere aber wird seine Aufgabe sein, gegenüber dem Positivismus, der heute noch das Denken, auch der Philosophen weiter Kreise, beherrscht, der in der Weise des naiven Realismus die Welt als etwas Gegebenes hinnimmt und sich nur an dieser Gegebenheit exerziert — wozu vor allem die moderne phänomenologische Schule in ihren verschiedenen Richtungen gehört — immer wieder auf das Grundproblem hinzuweisen, das darin besteht, daß mir die gegenständliche Welt als eine außer mir befindliche Welt erscheint und doch als solche in meinem Bewußtsein ist. Dieses Problem des Bewußtseins und seines Verhältnisses zum Gegenstand hat zum Kritizismus geführt; es hat aber

auch zum Idealismus führen müssen, der insofern nur der zu Ende gedachte Kritizismus ist. Hier kann es kein Ausweichen geben: dieses Problem muß in seiner ganzen Tragweite der Menschheit wieder ins Bewußtsein zurückgebracht werden <sup>1)</sup>; denn nur dann werden wir hoffen können, daß der Positivismus endgültig überwunden werden wird. —

Der Rechtsbegriff, dessen Deduktion mir in meiner Rechtsphilosophie wie schon früher unendliche Mühe bereitet hat, weil ich hier ganz von neuem beginnen mußte und eben nicht von der Philosophie, sondern von der Jurisprudenz herkam, ist dabei gedacht gewesen als der Begriff des empirischen Rechtes und kann auch gar nichts anderes sein wollen. Und so kann es sich auch für die Philosophie des objektiven Idealismus nur darum handeln, diesem positiven Recht der Juristen seine Stelle in dem Kosmos des Geistes anzuweisen und nicht darum, ein ideales Recht zu begründen, das als Beurteilungsnorm für das positive Recht gelten könnte, wie es Kant als seine Aufgabe angesehen hat. Wenn ich nun damals geglaubt hatte, den Allgemeinbegriff des Rechtes so bestimmen zu können, daß alles Recht sei, worin die Rechtsidee funktioniert <sup>2)</sup>, so wird dabei eine Gegensätzlichkeit von Idee und Begriff des Rechts vorausgesetzt, die sich nach dem soeben Ausgeführten nicht aufrecht erhalten läßt. Es wird dabei die Idee in das Reich der bloßen Geltung verwiesen, das jenseits der Welt des Seins liegt, und das Recht als ein Gebilde aufgefaßt, das auf Grund der Idee als Aufgabe in dieser Welt des Seins bewußt oder unbewußt gestaltet wird — worin dann aber doch zugleich liegt, daß seine einzelnen Merkmale, als eines empirischen Gebildes durch die Rechtsidee gefordert sind und für den Begriff des Rechts erforderlich und aber auch ausreichend sein müssen. Die Frage ist ja dann gerade: wie muß das empirische Recht gestaltet sein, damit es als Erfüllung der Aufgabe, die in der Idee ihm gestellt ist, angesehen werden kann? — Wir kommen auf diese Weise also nicht zum Ziel; die Deduktion des Rechtsbegriffes ist bloßer Versuch geblieben und muß von neuem in Angriff genommen werden. Es gilt die Einsicht, daß das Recht so wie es ist, als Wirklichkeit der Idee gilt, so daß es überhaupt keinen Sinn hat, Begriff und Idee in irgendeinen Gegensatz zu stellen. Ist es aber das Wesen der Idee, wirklich zu sein, und die Wirklichkeit nichts anderes als eben die Wirklichkeit der I d e e , so muß die Idee mit den aus ihr herauszuhebenden Momenten die Bedingung oder der Inbegriff der Bedingungen der Wirklichkeit des Rechts sein, sodaß die in der Idee des Rechts enthaltenen Momente zusammenfallen müssen mit den Momenten des empi-

1) Vgl. dazu vor allem Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes, 1928.

2) Philosophie des Rechts, S. 238.



rischen Rechtsbegriffes, den wir so als ideenbedingt, als mit der Idealität identisch begreifen können und begreifen müssen, um das Recht »begriffen« zu haben. Der Begriff ist dann freilich ohne die Idee nicht möglich; der Begriff ist nichts anderes als die Identität von Idee und Wirklichkeit. Das Ganze der notwendigen Bedingungen des Rechtes kann ja gar nichts anderes sein, als das Recht selbst <sup>1)</sup>, wie das Ganze der Bedingungen irgendeines Gegenstandes nichts anderes ist als der Gegenstand, wie in der Hegelschen Logik zur Genüge ausgeführt ist. —

Außerdem ist in meiner Philosophie des Rechts die Rechtsidee als eine von vielen Ideen aufgefaßt worden, die einander koordiniert sind, wie etwa bei Kant die Kategorien auf der bekannten Tafel einander koordiniert sind. So ist jedes der verschiedenen Kulturgebiete abhängig von seiner besonderen Idee, und handelt es sich darum, die Kulturgebiete fein säuberlich voneinander zu unterscheiden und auch die Ideen als besondere, dem menschlichen Geiste gestellte Aufgaben zu begreifen. Daraus erwächst dann die Schwierigkeit, die verschiedenen Normengebiete voneinander abzugrenzen, das Verhältnis der Ideen zueinander und der von ihnen bedingten Geltungsbereiche zu bestimmen. Es ist ein echt kritischer Gedanke, daß diese Reiche voneinander durch scharfe Grenzen getrennt sind und daß es innerhalb der sie bedingenden Ideen oder »Werte« eine »Hierarchie« und infolgedessen ein System nicht geben kann <sup>2)</sup>. So verschiedenartig wie Natur und Kultur einander gegenüberstehen, so verschiedenartig stehen sich dann auch die verschiedenen Provinzen der Kulturwelt gegenüber. Es entsteht dann die Frage: kann eine bestimmte Norm als eine Norm des Rechts, der Moral oder der Sitte aufgefaßt werden, und was ist das unterscheidende Merkmal? Ganz anders, wenn wir die Rechtsidee nur als eine besondere Entwicklungsstufe der Idee überhaupt begreifen, die durch diese notwendig gefordert ist. Sie muß als Ergebnis des ganzen Prozesses der Entfaltung der Idee, die bis zu einem bestimmten Punkt gelangt ist, begriffen werden: die Idee wird Rechtsidee, ebenso wie sie an einem anderen Punkt der Entwicklung angelangt sittliche Idee, ästhetische, religiöse Idee usw. wird. Dadurch verschwindet jene Koordination und Gegensätzlichkeit der Ideen und wird ein wirkliches System erst ermöglicht, als geordneter Inbegriff von Bewußtseinsinhalten und Bewußtseinslagen. Und in diesem System hat dann das Recht seine bestimmte Stelle, im System des objektiven wie des subjektiven Geistes und von hier aus wird uns das System der Hegelschen Rechtsphilosophie erst verständlich, das das

1) Telders a. a. O.

2) Philosophie des Rechts, S. 791 ff., 800 ff.

abstrakte Recht, die Moralität und die Sittlichkeit unterscheidet, die nicht nur als verschiedene Stufen der Entwicklung des objektiven Geistes aufzufassen sind, sondern auch als verschiedene Bewußtseinslagen, verschiedene Weisen des Verhaltens zum Recht und zur Gemeinschaft. Es genügt in der Tat nicht, um den Begriff des Rechts zu deduzieren, darauf hinzuweisen, daß das Individuum Person ist nur in der Gemeinschaft und als Glied der Gemeinschaft und daß darin für das Individuum die Notwendigkeit des Rechts mit seinem Zwang begründet ist; denn so unbestreitbar richtig das ist <sup>1)</sup>, so ist doch dabei sowohl die Person wie das Recht in der Isoliertheit aufgefaßt, wie sie der Weise der Jurisprudenz als einer besonderen wissenschaftlichen Disziplin entspricht. Diese Isolierung gerade muß überwunden werden, um den Begriff der Person und den Begriff der Gemeinschaft und ihre gegenseitigen Beziehungen zu verstehen, und um den Satz wirklich zu begründen, der der Ausgangspunkt für meine Rechtsphilosophie gewesen ist, nämlich daß die Rechtsphilosophie Philosophie ist <sup>2)</sup>.

In der Tat können wir nur vom Standpunkt des objektiven Idealismus aus begreifen, daß das Individuum die Gemeinschaft ebenso notwendig voraussetzt, wie diese jenes, können wir das Recht als eine bestimmte Stufe der Entwicklung des Gemeinschaftsbewußtseins auffassen, womit dann auch der Zwang, den wir allenthalben beim Rechte wahrnehmen, seine dialektische Begründung erhält: das Recht ist noch unvollkommen begriffene Gemeinschaft, Gemeinschaft der sich selbst noch als einzeln wissenden und wollenden Individuen und das ist sein Sinn, seine Vernunft, und vernünftig ist insofern auch jede Erscheinungsform des Rechts, die einer bestimmten Stufe des Ich- und des Gemeinschaftsbewußtseins entspricht. Das ist dann der Sinn des viel mißbrauchten und viel getadelten Wortes: »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig« <sup>3)</sup>, dieses Wortes, das in der Geschichtsphilosophie die Fassung erhalten hat: wir müssen begreifen, daß es in der Geschichte vernünftig zugeht. Es ist nicht der Standpunkt des politischen Relativismus und Quietismus, der darin ausgesprochen ist, und es wird keineswegs alles, was da ist, damit als berechtigt erklärt. Sondern eben nur das, was vernünftig ist, was wir als in der Idee begründet begreifen können, ist wirklich; alles andere ist bloßer Schein, der keinen Bestand haben kann. Was in diesem höheren Sinne wirklich ist, von dem können wir auch sicher sein, daß es vernünftig ist, daß es Sein und

1) Philosophie des Rechts, S. 212 ff., 255 ff., 282 ff.

2) Hegel, Rechtsphilosophie, S. 1 (Lasson).

3) Hegel, Rechtsphilosophie, Vorrede (S. 14, Lasson).



Berechtigung zu sein besitzt, und daraus die Notwendigkeit folgern, dieser Vernünftigkeit nachzugehen und sie zu entdecken. Und wenn das andere wenigstens da ist, so können wir das aus dem dialektischen Werdegang der Idee begreifen, der von Thesen zu Antithesen führt, um sie in der schließlichen Synthese aufzuheben. So wird auch das bloß Daseiende als Moment der Idee begriffen, und das ist die Vernunft des »Unvernünftigen«.

Ich komme zum Schluß. Alles hängt ab von der richtigen Auffassung der Idee. Es ist nicht möglich, die Idee als außer und über der Wirklichkeit stehend und doch als von wesentlicher Beziehung auf die Wirklichkeit zu denken. Denn: ist diese Beziehung der Idee auf die Wirklichkeit ihr wesentlich, so ist alles übrige für sie unwesentlich <sup>1)</sup>. Hier zeigt sich nochmals die Unvollkommenheit des kritischen Standpunkts: es hat keinen Sinn, von der »Idee an sich« zu sprechen; ihre Wahrheit hat die Idee überhaupt nur in dieser Beziehung. Sie muß also als in der Wirklichkeit wirklich gedacht werden, und diese Wirklichkeit muß gerade dadurch, als Wirklichkeit der Idee, Wirklichkeit sein. Und nur unter dieser Voraussetzung hat es auch einen Sinn, von der »Erscheinung« des Rechts zu sprechen, das Recht und seine Einrichtungen der Welt der Erscheinungen zuzuweisen. Was in diesem Rechte erscheint, das ist nicht irgendein »Ding an sich«, von dem wir nach seinem eigenen Begriff nichts wissen können, sondern das muß die Idee sein; sie erscheint in dem Rechte, das ist, in dem sie in ihm ihre Wirklichkeit — gerade als Idee hat.

1) Telders a. a. O.

# DIE ERKENNTNIS DER INTELLIGIBELN WELT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK.

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

## Zweiter Teil.

Der erste Teil dieser Arbeit hatte zunächst die Frage gestellt, die darin behandelt werden soll, und dann die beiden üblichen Wege der Forschung kritisiert, auf denen wir zu einer befriedigenden Antwort nicht kommen können <sup>1)</sup>. Der zweite Teil soll zeigen, auf welchem Wege wir hoffen dürfen, vorwärtszuschreiten zu dem Ziel einer umfassenden Erkenntnis der verstehbaren oder intelligibeln Welt in ihrer Eigenart. Ein dritter Teil wird endlich erörtern, welche Bedeutung eine solche Erkenntnis auch für die Probleme gewinnen kann, die als Fragen der Metaphysik gelten, oder wie die Einordnung des mundus intelligibilis in die Totalität des Seienden überhaupt möglich ist.

Bisher sahen wir: es gibt außer dem Sein, das wir wahrnehmen, ein anderes Sein, das wir verstehen. Ein solcher »ontologischer« Dualismus, in dem unser Problem steckt, wird heute kaum mehr bestritten. Aber man darf das verstehbare, oder wie wir es aus historischen Gründen auch nennen wollen, das intelligible Sein, soweit es unmittelbar gewiß ist, weder mit der Metaphysik in ein übersinnliches Jenseits verlegen, noch mit der Psychologie als ein bloß psychisches, also im Grunde sinnliches Diesseits ansehen. Es ist vielmehr ein dritter Weg zu suchen, auf dem sowohl das alte Problem der von Platon und Aristoteles abhängigen europäischen Metaphysik als auch das moderne Problem einer sogenannten verstehenden oder »geisteswissenschaftlichen« Psychologie in anderer Weise als bisher in Angriff genommen werden kann. Doch nur das Wesen des Weges, auf dem wir statt zu einem übersinnlichen Jenseits zu

1) Vgl. Logos, Bd. XVI, S. 162—203.

einem unsinnlichen Diesseits kommen, gilt es jetzt, klarzulegen. Die Sache selbst läßt sich in unserer kurzen Abhandlung in keiner Weise erschöpfen, sondern ist lediglich an der Hand einiger Beispiele aufzuzeigen.

## VII.

### Sprache und Antlitz der Körperwelt.

Die Ausführungen des ersten Teils wollten, soweit sie negativ kritisch waren, nicht sagen, daß die Philosophie bei der wissenschaftlichen Erörterung der unsinnlichen verstehbaren oder intelligibeln Welt über die Alternative: Metaphysik oder Psychologie, überhaupt noch nicht hinausgekommen sei. Der deutsche Idealismus hat vielmehr, soweit er mit Kant in Zusammenhang steht, im Begriff des »Transzendentalen« längst ein Gebiet entdeckt und behandelt, das weder metaphysisch noch psychisch ist, und das positiv nicht verstanden werden kann, wenn man nicht auch diese negativen Bestimmungen beachtet. Relativ unabhängig hiervon sind ferner, freilich mit erheblich geringerer begrifflicher Klarheit, neuerdings in den Kreisen der »Phänomenologen« Gedanken diskutiert worden, die ebenfalls der unsinnlichen Eigenart der verstehbaren Bedeutungen und Sinngebilde, so wie sie uns unmittelbar im Diesseits gegeben sind, gerecht zu werden versuchen, und endlich kommen hier noch die Bestrebungen in Betracht, die ein Gebiet des verstehbaren »Geistigen« scharf von dem des individuellen Seelenlebens trennen wollen.

Doch würde das Anknüpfen an die bereits vorhandenen älteren und neueren Theorien uns in unserem besonderen Zusammenhang nicht prinzipiell fördern. Sie sind nämlich nicht ausdrücklich darauf gerichtet, die Erkenntnis einer uns allen gemeinsamen intelligibeln Welt in ihrer Totalität philosophisch zu begreifen, und zwar so, daß ein durch sie erkanntes Sein neben das sensible Sein als dessen notwendige empirische Ergänzung gestellt werden kann, womit dann ein wahrhaft umfassender, philosophisch brauchbarer Begriff der Erfahrungswelt oder des diesseitigen Seins überhaupt zustande kommt. Wir beschränken uns im folgenden auf unser spezielles Problem und bringen uns vor allem noch einmal zum Bewußtsein, an welches Material wir uns zu halten haben, wenn wir zur Erkenntnis einer uns allen gemeinsamen intelligibeln Welt gelangen wollen. Die anderen verstehbaren »Welten«, die es vielleicht sonst noch gibt, die aber die verschiedenen Individuen nur für sich allein besitzen, stehen hier nicht in Frage.



Wir wissen, daß das Intelligible so, wie wir es erfahren, oder wie es uns unmittelbar gegeben ist, sich f a k t i s c h stets mit Sensiblem verknüpft zeigt und erst begrifflich von ihm abgelöst werden muß, wenn es in seinem Eigenwesen erkannt werden soll. Wir können also Intelligibles nur an S e n s i b l e m finden. Insofern brauchen wir auch sinnliches »Material«. Das gegenständliche Sensible haben wir sodann in seiner Gesamtheit als psychophysische Realität charakterisiert. An ihr muß das unsinnliche Verstehbare gewissermaßen »haften« oder seinen sinnlich wahrnehmbaren »Ausdruck« erhalten haben. Man kann auch sagen, daß Unsinnliches allein in Sinnlichem wirklich »lebt«, und daß daher die F u n d s t ä t t e für Intelligibles stets zugleich auch sensibel sein muß.

In der Sinnenwelt können dann sowohl körperliche als auch seelische Vorgänge sinnliche »Träger« des verstehbaren Unsinnlichen sein. Jedenfalls kommt uns das Intelligible stets entweder zusammen mit einer »äußeren« oder zusammen mit einer »inneren« sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar zum Bewußtsein, ein Umstand, der manchen veranlaßt, die beiden Gebiete überhaupt nicht zu trennen. So scheint die gesamte Sinnenwelt, d. h. die psychophysische Realität sowohl in ihren körperlichen wie auch in ihren seelischen Teilen als das sensible »Material« gelten zu müssen, an welches eine Erkenntnis des Verstehbaren anzuknüpfen hat, um an ihm das Intelligible zu finden.

Wird nun aber in unserem Falle wirklich a l l e s in der Sinnenwelt für den Zweck, den wir im Auge haben, gleich wesentlich sein? Da es sich nur um die allen gemeinsame verstehbare Welt handelt, kann offenbar nur der allen gemeinsam unmittelbar zugängliche sinnliche Träger des Unsinnlichen als Fundstätte für die Erkenntnis der verstehbaren Welt in Betracht kommen, und daher treten die seelischen Vorgänge, die jeder einzelne unmittelbar nur für sich allein besitzt, als sinnliche Ausdrucksmittel des unsinnlichen verstehbaren Seins wenigstens zunächst in den Hintergrund.

Dieser Gedanke wird freilich den Denkgewohnheiten vieler heute noch entschieden widersprechen. Daß bei der Erkenntnis der verstehbaren Welt die K ö r p e r als sinnliche Fundstätte wichtiger sein sollen als das Seelenleben, scheint gewiß den meisten in unserer psychologisch gebildeten und psychologistisch <sup>1)</sup> verbildeten Zeit paradox, und doch ist

1) Psychologistisch nennen wir jede Ansicht, die den Begriff des Psychischen nicht auf einen Teil der Sinnenwelt oder der psychophysischen Realität beschränkt, sondern auch solche Gegenstände psychologisch behandeln zu können, ja zu müssen glaubt, die über das zeitlich ablaufende Seelenleben hinausragen. Dabei wird dann verkannt, daß alles Ueberindividuelle, mehreren Individuen Gemeinsame auch mehr als bloß psychisch ist.

das bei unserer Problemstellung im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Wir fragen ja nur nach der uns allen gemeinsamen intelligibeln Welt, und da muß von vornherein klar sein: die Welt, die wir alle als dieselbe verstehen sollen, ist uns notwendig irgendwie als an körperlichen Gebilden haftend gegeben, denn Körper allein nehmen wir alle als dieselben sinnlich wahr. Von seelischen Vorgängen gilt das in keinem Fall. Jeder kennt unmittelbar nur seine eigene Seele. Deshalb muß der erste Schritt, den wir zu tun haben, um das sinnliche Material zur Erkenntnis der gemeinsamen intelligibeln Welt zu erhalten, darin bestehen, daß wir die Körperwelt auf das hin betrachten, was durch sie an unsinnlich verstehbarem Sein zum sinnlichen Ausdruck kommt, von dem Seelenleben dagegen, insbesondere von dem, mit Hilfe dessen wir als Individuen das Sensible wahrnehmend und das Intelligible verstehend erfassen, wenigstens zunächst einmal ganz absehen. Insofern kann man von einer notwendigen Rehabilitation der Körperwelt reden, die durch den Psychologismus in ungerechtfertigter Weise in ihrer Bedeutung für die Weltanschauungslehre zurückgedrängt worden ist.

Darin darf man nur eine methodische Konsequenz unserer Problemstellung und nicht etwa eine ungerechtfertigte Verselbständigung irgendeines Teiles der Erfahrungswelt oder gar eine Art von Hypostasierung der Materie erblicken. Wir leugnen in keiner Weise, daß uns Physisches und Psychisches faktisch stets eng miteinander verknüpft gegeben sind. Aber wir haben die beiden Gebiete, falls wir sie in ihrer Eigenart erkennen wollen, begrifflich ebenso auseinanderzuhalten wie das Sensible und das Intelligible, und das Absehen vom Seelischen empfiehlt sich beim Suchen nach dem Intelligibeln auch deshalb, weil das psychische Sein, womit wir etwas wahrnehmen oder verstehen, nur allzu oft mit dem nichtpsychischen verstehbaren oder intelligibeln Gehalt, den es erfaßt, verwechselt wird. Es kann also nur klärend sein, wenn wir das Psychische zunächst nach Möglichkeit ausschalten, um zu sehen, wie weit wir bei der Erkenntnis des gemeinsamen Intelligibeln ohne seine Berücksichtigung kommen.

Darin steckt, sobald es richtig verstanden wird, nichts Auffallendes oder Ungewohntes. Auch in den Körperwissenschaften ist ja das Seiende, das von ihnen als physisch erkannt werden soll, stets nur im Zusammenhang mit den seelischen Akten, die es wahrnehmen, unmittelbar gegeben, und trotzdem wird das Seelenleben bei der Erkenntnis der Körperwelt nur in Ausnahmefällen wesentlich. In der Wissenschaft von der verstehbaren Welt liegt die Sache im Prinzip nicht anders. Jedenfalls bleibt es dabei: der uns allen gemeinsam zugängliche sinnliche Träger des Ver-

stehbaren, auf den es als Fundstätte für die Erkenntnis einer gemeinsamen intelligiblen Welt zuerst ankommt, ist in keinem Falle individuelles Seelenleben. Dazu eignet sich viel besser ein physisches Sein oder Geschehen, welches mehreren verschiedenen Individuen als dasselbe durch »äußere« sinnliche Wahrnehmung zugänglich wird.

Das Gebiet, in dem wir unser sinnliches Material zu suchen haben, läßt sich also seinem allgemeinsten, d. h. umfassendsten Begriff nach leicht bestimmen. Schwieriger wird es dagegen sein, für das Besondere an der Körperwelt, das wir hier im Auge haben, eine Abgrenzung, ja auch nur eine Bezeichnung zu finden, die es wenigstens vorläufig von den übrigen Teilen des körperlichen Seins trennt, und die zugleich in ihrer Bedeutung allgemein genug ist, um alle seine verschiedenen Arten zu treffen. Ein einziges Wort reicht dafür nicht aus, und das hängt mit der Verschiedenheit unserer Sinnesorgane für die Wahrnehmung des körperlichen Seins zusammen. Wir wählen daher im Anschluß an die beiden wichtigsten Organe, Auge und Ohr, zwei Ausdrücke, und zwar wollen wir sagen, daß wir an der Körperwelt, die Fundstätte für Intelligibles werden soll, vor allem auf das zu achten haben, was wir ihr *Antlitz* und ihre *Sprache* nennen.

Beide Worte sind freilich, damit ihre Bedeutung in dem weiteren Umfang verstanden werden, der hier wichtig ist, in vielen Fällen bildlich zu nehmen. Aber ohne Bilder werden wir in unserem Zusammenhange überhaupt nicht auskommen, und um Mißverständnissen vorzubeugen, ist es nur nötig, daß wir genau angeben, was wir hier mit »Antlitz« und »Sprache« meinen. Auch die Terminologie darf bei einem, nach der von uns versuchten metaphysik- und psychologiefreien Weise noch wenig behandelten Gebiet nicht vernachlässigt werden. Wir können daher einen Schein von Pedanterie nicht scheuen. Jede Erörterung ist hier sachlich gerechtfertigt, die dazu beiträgt, den Begriff des körperlichen Seins als des Ausdrucksmittels, nicht für seelisches, sondern für unsinnliches verstehbares oder intelligibles Sein zu klären.

Gehen wir von dem Terminus »Sprache« aus. Solange wir ihn im eigentlichen Sinn nehmen, denken wir dabei an gehörte oder gesehene Worte und ihre Bedeutungen. Davon, wie Wort und Bedeutung in der Sprache miteinander verbunden und zugleich voneinander zu trennen sind, war schon die Rede <sup>1)</sup>. An Worte werden wir uns wohl immer zuerst halten, wenn wir nach Beispielen für körperlich-sinnliche Träger des Unsinnlichen suchen, und das ist nicht auffallend. Von allen Teilen der physischen Welt, die wir sinnlich wahrnehmen, hat die Sprache der Worte

1) Vgl. Logos, Bd. XVI, S. 171 f.



in dieser Hinsicht eine ausgezeichnete Stellung. Jedenfalls ist nirgends das Wahrnehmbare mit dem Verstehbaren enger verknüpft als im Wort. Das beeinflußt auch unsere Sprachgewohnheiten, und zwar in doppelter Hinsicht. Wir nennen einerseits nur das eine »Sprache«, was mehr als sinnlich wahrnehmbarer physischer Klang ist, d. h. irgendeine unsinnliche Bedeutung hat, und aus demselben Grunde wird andererseits der Ausdruck »Sprache« zugleich in einem übertragenen Sinne benutzt, d. h. auch dort angewendet, wo der körperliche Sinnträger nicht aus Worten besteht. Wir reden selbst dann davon, daß etwas »spricht«, wenn es im eigentlichen Sinne nicht sprechen kann. Ein Gemälde z. B. »spricht uns an«, oder wir finden es »sprechend ähnlich«. So sprechen die verschiedensten Gegenstände zu uns in den verschiedensten Sprachen, auch wenn sie nur eine »stumme Sprache« führen. Ja, sie »sagen« uns unter Umständen dann wortlos mehr, als Worte zu sagen vermögen.

Mit Rücksicht auf diesen umfassenden Sprachgebrauch wollen wir ganz allgemein von der Sprache der Körperwelt reden, um das an ihr zu bezeichnen, wodurch etwas als unsinnlich verstehbar zum sinnlichen Ausdruck kommt. Kennen wir alle Körper, die zu uns in dieser weiten Bedeutung des Wortes »sprechen«, und haben wir ihre »Sprachen« ganz verstanden, dann kennen wir auch die gemeinsame verstehbare Welt.

Trotzdem empfiehlt es sich nicht, daß wir uns mit dem einen Terminus für Körper, die Träger von Verstehbarem sind, begnügen. Es würde eventuell doch gewaltsam erscheinen, falls wir ihn überall verwendeten, um das sinnliche Ausdrucksmittel des Unsinnlichen zu kennzeichnen. In manchen Fällen paßt ein anderer, schon erwähnter Terminus besser. Nächst den Worten und den aus ihnen gebildeten Sätzen kommt das menschliche Antlitz, das wir wahrnehmen, als körperlich-sinnlicher Träger von Unsinnlichem in Betracht. Vor allem ist es sein Anblick, der uns unter Umständen viel mehr »sagen«, d. h. zum verstehbaren Ausdruck bringen kann, als Worte. Ja, der Gesichtsausdruck eines Menschen verrät uns bisweilen etwas, das die wirklich gesprochenen Worte zu verbergen suchen. Wo das stattfindet, spielt allerdings als das Verborgene und Verratene immer auch jenes individuelle Seelenleben eine wesentliche Rolle, in welchem der verstandene Sinn, der von dem betreffenden Menschen gemeint ist, wirklich »lebt«. Aber davon können wir hier wieder absehen. Wir beschränken uns überall auf den verstandenen Gehalt und auf den Körper, der ihn zum Ausdruck bringt, und stellen dann fest: das Antlitz ist in so hohem Grade Ausdrucksmittel, daß dieser Terminus ebenfalls wie das Wort Sprache eine übertragene Bedeutung gewonnen hat, so daß wir von dem Antlitz einer Sache selbst dort reden, wo von

einem Gesicht im eigentlichen Sinne nichts wahrnehmbar wird. »Ein andres Antlitz, eh sie geschehen, ein anderes zeigt die vollbrachte Tat«, sagt der Chor in Schillers Braut von Messina, und er führt das Bild so weiter, daß er von den »erbleichenden Wangen« der Tat redet. Sogar völlig unbeseelte, ja unbelebte Gegenstände besitzen in diesem Sinne eine Physiognomie oder ein Antlitz und »sagen« uns damit etwas, was wir von ihrer sinnlichen Wahrnehmung prinzipiell trennen müssen, bringen also eine unsinnliche Bedeutung zum verstehbaren Ausdruck. Ein Tal oder ein Berg kann in dieser Hinsicht ein Antlitz haben. Der Sprachgebrauch geht schließlich so weit, daß wir das »Gesicht« oder das »Antlitz« einer Sache bisweilen geradezu mit ihrer verstehbaren Bedeutung überhaupt identifizieren.

Den Terminus Antlitz für den körperlichen Sinnträger wollen wir daher überall dort verwenden, wo der Ausdruck »Sprache« dafür weniger geeignet erscheint. In vielen Fällen werden übrigens die beiden Bezeichnungen Antlitz und Sprache gleich brauchbar sein. Was ein »Antlitz« hat, »spricht« in der Regel auch zu uns in irgendeiner Weise. Kann doch etwas jemandem ins Gesicht »geschrieben« sein, so daß man es an der Stirne zu »lesen« vermag, wie Gretchen beim Anblick von Faust.

Im einzelnen braucht unsere Terminologie nicht weiter gerechtfertigt zu werden, und es ist auch nicht nötig, daß wir bei den lediglich terminologischen Festsetzungen außer Auge und Ohr noch andere Sinnesorgane berücksichtigen, mit deren Hilfe wir ebenfalls körperliche Sinnträger als Fundstätten verstehbaren Seins wahrnehmen. Sie sind schon deshalb in unserem Zusammenhang weniger wichtig, weil das, was sie an Unsinnlichem vermitteln, beim Aufbau einer gemeinsamen intelligibeln »Welt« wohl keine so entscheidende Rolle spielt wie das, was wir sehen und hören. Es sei daher nur kurz bemerkt: wenn wir von Sprache und Antlitz der Körperwelt im weitesten Sinn reden, schließen wir auch das mit ein, was uns durch das Getast oder eventuell durch den Geruch nahe gebracht wird. Ein Händedruck oder ein Kuß sprechen unter Umständen eine sehr verständliche Sprache, und der Duft, der ein Zimmer erfüllt oder einem alten Möbelstück entströmt, kann mehr »sagen«, als sich mit Worten zum Ausdruck bringen läßt, oder ein eindringlicher verstehbares »Antlitz« zeigen als alles Sichtbare. Solche Redeweise klingt ganz ungezwungen. Sprache und Antlitz besitzt demnach für uns jeder Körper, der etwas anderes bedeutet, als er in seiner wahrnehmbaren sinnlichen Wirklichkeit ist. Auf diese Terminologie legen wir deshalb Gewicht, weil beide Ausdrücke in unzweideutiger Weise auf Körper hinweisen, und weil nur Körper uns als das sinnlich Wirkliche gelten sollen,

an dem wir das Verstehbare, welches wir bei der Erkenntnis der uns gemeinsamen intelligibeln Welt brauchen, finden können.

In bezug auf das Absehen von allem Seelenleben bedarf jedoch vielleicht noch ein Punkt der ausdrücklichen Erörterung. Besonders ein menschliches Gesicht kann uns durch seinen Anblick, wie man glauben wird, unmittelbar zum Bewußtsein bringen, daß die Person, die wir in ihrer Körperlichkeit vor uns sehen, von »Gefühlen« bewegt ist, die gewiß etwas Seelisches sind, z. B. Schmerzen leidet, und dann scheint doch die Beschränkung auf den Körper und sein Antlitz bei der Feststellung grade des verstehbaren Seins nicht möglich. Ist es — wird man fragen — in diesem Falle nicht sogar vor allem ein seelischer Vorgang, den wir unmittelbar verstehen?

Selbstverständlich wäre es pedantisch, die Redeweise, daß wir fremdes Seelenleben »verstehen«, überall zu beanstanden. Wir haben ja auch nichts dagegen, wenn jemand die Bedeutung eines unbeseelten Körpers seine »Seele« nennt. Der Sprachgebrauch ist oft inkonsequent, und das braucht im außerwissenschaftlichen Leben nicht zu Unzuträglichkeiten zu führen. Aber wir müssen trotzdem bei der Frage nach den unmittelbar gegebenen Quellen für eine wissenschaftliche Erkenntnis der verstehbaren Welt in ihrer Eigenart einen Unterschied machen, der leider nicht immer beachtet wird. Das, wovon wir sagen, daß wir es unmittelbar als »Schmerz« verstehen, wenn wir in ein fremdes Menschenantlitz blicken, ist streng genommen in seiner Unmittelbarkeit nicht der Schmerz als seelischer Vorgang, sondern hier wie überall der körperliche Ausdruck des seelischen Schmerzes, und wir verstehen also unmittelbar lediglich die unsinnliche Bedeutung, die das Schmerzgefühl hat. Diese aber haftet für uns, die wir sie verstehen, als unmittelbar zugänglich nur an dem körperlichen Antlitz. Wir werden uns deshalb stets fragen, ob wir bei dem Wort »Schmerz« das wirkliche sinnliche Schmerzgefühl oder seine unsinnliche, unwirkliche Bedeutung meinen, und ob wir also Schmerz sinnlich wahrnehmen oder unsinnlich verstehen. Machen wir diese Trennung nicht, dann unterliegen wir den Folgen einer Zweideutigkeit, die bei theoretischen Erörterungen des Intelligibeln leicht verhängnisvoll werden kann.

Jedenfalls ist auch dann, wenn wir, wie man zu sagen pflegt, einen fremden Schmerz verstehen, zu betonen: sinnlich wirkliche Schmerzgefühle hat jedes Individuum für sich allein. Direkt gegeben als gemeinsam mit anderen ist nichts anderes als der nichtpsychische Sinn der Schmerzgefühle, der am Körper seinen Ausdruck findet, und nur dieser Sinn oder diese Bedeutung wird uns beim Anblick eines fremden mensch-



lichen Antlitzes unmittelbar zugänglich. Von dem fremden psychischen Schmerzgefühl erhalten wir überall erst durch eine Vermittlung Kunde. Wo jeder körperliche Ausdruck fehlt, wissen wir davon nichts.

Dasselbe gilt für viele andere Fälle, in denen wir nicht gewohnt sind, den realen seelischen Vorgang von der irrationalen Bedeutung seines körperlichen Ausdrucks zu trennen. Wir müssen uns aber daran gewöhnen, diese Scheidung zu vollziehen, falls wir über das eigentliche Wesen des Verstehens und der verstehbaren Welt nach begrifflicher Klarheit streben. Dann werden wir einsehen: es bleibt dabei, daß das unmittelbar Verstandene, auch wo wir »Gefühle« zu verstehen glauben, zwar gewiß nicht körperlich, aber auch nicht seelisch, also kein »Gefühl« im Sinne der Psychologie ist, die reales, in der Zeit ablaufendes Seelenleben der Individuen untersucht.

Die bisher besprochene Doppelseitigkeit der unmittelbar gegebenen Erfahrungswelt, d. h. den Dualismus von sinnlich wahrnehmbar und unsinnlich verstehbar, der von dem psycho-physischen Dualismus streng geschieden werden muß, können wir endlich mit noch anderen Ausdrücken kennzeichnen, und es empfiehlt sich, auch von ihnen Gebrauch zu machen, da sie eine allgemeinere Bedeutung haben als die Worte Antlitz und Sprache.

Jeder Körper, der uns etwas »anderes sagt«, als er wirklich ist, trägt den Charakter einer Allegorie im ursprünglichen Sinne des Wortes. Wir könnten daher auch davon sprechen, daß das sinnliche Material, welches wir brauchen, um an ihm den Stoff zur Erkenntnis der intelligibeln Welt zu finden, stets allegorisch sein muß. Da dieser Terminus jedoch bisweilen so verstanden wird, daß das unsinnliche Gebilde, welches die Allegorie zum sinnlichen Ausdruck bringt, abstrakt begrifflicher Art ist, werden wir in vielen Fällen einen anderen Terminus vorziehen. Das Wort Symbol bezeichnet ebenfalls die hier gemeinte Doppelseitigkeit der Erfahrungswelt, denn von Symbol im ursprünglichen Sinne reden wir dort, wo ein sinnliches Gebilde, das wir wahrnehmen, mit einem unsinnlichen Gebilde, das wir verstehen, »zusammenfällt« oder eine »Einheit« bildet, und dabei braucht dann das Unsinnliche, das wir verstehen, durchaus nicht abstrakt begrifflich zu sein. Ja man spricht von einem Symbol bisweilen gerade dort, wo man jede abstrakt begriffliche Deutung des Verstandenen ablehnt. Freilich dürfen wir hier andererseits nicht nur an den Gegensatz des Symbols zur Allegorie denken, sondern müssen von Symbol im weitesten Sinne reden, also das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung gebrauchen.

Dann können wir sagen: die Körperwelt, die uns umgibt, oder die wir

selbst sind, ist in vielen Fällen als Symbol für etwas anderes zu betrachten, das sich nicht in dem uns umgebenden Raum befindet und auch nicht in der Weise zeitlich abläuft wie ein körperliches oder seelisches Geschehen. Dies andere, das weder physisch noch psychisch ist, wird bei einer Erkenntnis der verstehbaren Welt für uns wesentlich. Jedenfalls tritt der Dualismus der Erfahrungswelt, von dem wir bei unserer Problemstellung ausgehen, und der in keiner Weise mit dem Dualismus von Körper und Seele zusammenfällt, in allem, was wir symbolisch zu nennen gewohnt sind, besonders deutlich zutage.

Auch abgesehen davon haben wir noch einen speziellen Grund, auf den allegorischen oder symbolischen Charakter dessen hinzuweisen, was wir Sprache und Antlitz der Körperwelt nennen wollen. Wir werden nämlich später sehen, daß der Begriff des Symbols und der Allegorie nicht allein bei der Auffassung der Erfahrungswelt oder des diesseitigen Seins in seiner Totalität, sondern auch bei dem Problem der »metaphysischen« Erkenntnis eines unsinnlichen Jenseits eine Rolle zu spielen berufen ist. Dabei wird es sich dann um eine besondere Art der Symbolik oder allegorischen Bestimmung handeln, die wir von der hier gemeinten Symbolik der Sprache und des Antlitzes, die auf das Diesseits beschränkt bleibt, zu unterscheiden haben. Sie wird sich als eine eigenartige doppelte Symbolik erweisen, bei der nicht nur sinnliches Sein als Träger eines Unsinnlichen verstanden, sondern dies Unsinnliche, das im Diesseits liegt, noch einmal als Ausdruck eines über sinnlichen Jenseits gedeutet wird. Dann haben wir von Symbolen im engeren Sinne zu reden, an die man vielfach allein denkt, wenn man das Wort verwendet. Doch ist das eine spätere Sorge.

Zunächst fassen wir noch einmal zusammen, was sich auf das diesseitige Sein bezieht. Als sinnlich wahrnehmbare physische Fundstätte für das, was wir zum Aufbau einer uns allen gemeinsamen intelligibeln Welt brauchen, kommen ausschließlich Körper in Betracht, und zwar solche Körper, die eine in dem angegebenen Sinne verständliche Sprache sprechen oder ein verständliches Antlitz zeigen, und die, insofern in ihnen ein Sinnliches und ein Unsinnliches eng miteinander verbunden sind, ein allegorisches oder symbolisches Gepräge tragen. Das mag zur vorläufigen Charakterisierung unseres Materials und der Aufgabe, die es uns stellt, genügen.

Prinzipiell weiter können wir an dieser Stelle unserer Erörterungen noch nicht gehen. Insbesondere den Umfang der Sprache und des Antlitzes der Körperwelt mit ihren verschiedenen Allegorien und Symbolen in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zu charakterisieren, ist hier

nicht möglich. Dazu kommen wir erst, wenn wir das Prinzip kennen, das aller Symbolik und aller Verstehbarkeit zugrunde liegt. Dies Prinzip, welches uns dann einen systematischen Ueberblick über die intelligible Welt ermöglicht, ist ja vorläufig noch ganz problematisch. Es bleibt uns daher, um das Gesagte dem Verständnis etwas näher zu bringen, nur übrig, einige besondere Gebiete der Körperwelt herauszugreifen als Beispiele, welche die hier in Betracht kommende Symbolik besonders deutlich machen, und wir bevorzugen dabei selbstverständlich solche Gegenstände, an die wir auch später anknüpfen können, um an ihnen die Prinzipien einer Erkenntnis der intelligibeln Welt aufzuzeigen.

Bei der Erörterung der Sprache im eigentlichen Sinn nannten wir schon früher vor allem wissenschaftliche Sätze, und sie liegen uns hier in einer wissenschaftlichen Untersuchung selbstverständlich am nächsten. Sie bestehen aus sinnlich wahrnehmbaren Worten und sind Träger von unsinnlichen Bedeutungen einer besonderen Art. Nur deshalb »sprechen« sie zu uns und zeigen ein »Antlitz«, das wir verstehen. Sie sind also Allegorien oder Symbole und bilden als solche die wirkliche Wissenschaft.

Sie zeigen uns ferner zugleich, wie Worte sich zu Sätzen so zusammenschließen können, daß dem körperlichen Zusammengehn der Worte in Raum und Zeit zu Wortkomplexen auf der einen, sinnlichen Seite ein Zusammenschluß der einzelnen Wortbedeutungen zu umfassenderen Sinngebilden auf der andern, unsinnlichen Seite entspricht. Dieser Umstand wird später für uns von Wichtigkeit werden. Doch dürfen wir uns schon an dieser Stelle auf wissenschaftliche Sätze nicht beschränken, falls wir nach Beispielen für eine Erkenntnis der intelligibeln Welt in ihrer Totalität suchen, und dafür sind zwei Gründe ausschlaggebend. Erstens haben wir nicht nur das Verstehbare zu berücksichtigen, was wir mit dem Verstand verstehen, und außerdem dürfen wir uns überhaupt nicht nur an Worte halten, obwohl die Kürze dieser Abhandlung uns zwingen wird, uns bei Erörterung von Einzelheiten auf Wortgebilde zu beschränken. Die beiden notwendigen Erweiterungen des Gebietes seien schon jetzt wenigstens an Beispielen aufgezeigt.

Zunächst gehen wir von den Sätzen der Wissenschaft zu den Wortkomplexen über, die einen künstlerischen, genauer poetischen Sinn zum Ausdruck bringen. Es bedarf wohl keiner ausdrücklichen Erörterung darüber, inwiefern der poetische Gehalt jedes Wortgefüges, das wir ein Gedicht nennen, so wenig im Wahrnehmbaren sich erschöpft wie der theoretische Gehalt eines wissenschaftlichen Satzes. Beide können nur als unsinnlich verstanden werden, obwohl es gewiß nicht allein der



theoretische Verstand oder der Intellekt ist, mit dem wir den Sinn der Poesie erfassen, und obwohl man vielleicht sagen kann, daß ein anschauliches poetisches »Bild« der Sinnenwelt n ä h e r steht als eine begriffliche Erkenntnis. Jedenfalls: die Dichtkunst redet, wie die Wissenschaft, selbst dann in Symbolen nach der weitesten Bedeutung des Ausdrucks, wenn sie sich von Symbolen im engeren Sinne ganz fernhält.

Doch auch bei den nicht-verstandesmäßigen Wortbedeutungen dürfen wir noch immer nicht stehenbleiben, falls durch unsere Beispiele jede einseitige Bestimmung des Intelligibeln vermieden werden soll. Von der Poesie aus gehen wir weiter, um über die Sprache der Worte zu »stummen Sprachen« zu kommen, und dafür haben wir zunächst ebenfalls Beispiele heranzuziehen. Solche liegen nahe. Was für die Wortkunst gilt, läßt sich ohne Schwierigkeiten auf andere Künste, besonders auf die M u s i k übertragen. Sie spricht keine Sprache im engeren oder eigentlichen Sinne, auch wenn sie »parlando« gespielt werden soll, d. h. als Körper ist sie aus Tönen zusammengesetzt, die nicht als Worte auftreten. Trotzdem hat sie mit der Dichtkunst etwas gemeinsam, und das fällt besonders dann in die Augen, wenn wir wieder, wie bei den Sätzen, an die Beziehung der Teile zum Ganzen denken. Zumal in dem Sinn einer Melodie zeigen die Bedeutungen der einzelnen Töne ein analoges Verhältnis zu dem Ganzen des musikalischen Gefüges, wie die Bedeutungen der einzelnen Worte es zu dem Sinnganzen eines Gedichtes haben. Auch wenn das noch nicht in jeder Hinsicht sofort einleuchten sollte, bleibt es doch dabei: das hörbare Tongebilde, das wir als Melodie bezeichnen und musikalisch, also nicht nur mit dem theoretischen Verstand oder Intellekt verstehen, sondern eventuell sogar völlig atheoretisch erfassen, besteht nicht etwa allein aus sinnlich wahrnehmbaren Tönen, sondern auch hier liegt ein unsinnliches Gebilde vor, welches erst durch die G e s a m t h e i t der Töne zum sinnlichen Ausdruck kommt. Insofern spricht jede Melodie eine Sprache in der weiteren Bedeutung dieses Wortes oder ist ein Symbol in ähnlicher Weise wie theoretische oder poetische Wortgefüge.

Etwas schwieriger wird es vielleicht sein, endlich noch einzusehen, daß in der bildenden Kunst, d. h. in Werken, die wir als Körper nur mit den Augen erfassen, das Künstlerische sich ebenfalls auch dann, wenn wir von dem Seelenleben des auffassenden Menschen ganz absehen, niemals in dem erschöpft, was als Körper sinnlich wahrgenommen wird. Gibt es doch ästhetische Theorien, die geradezu bestreiten, daß in allen Bildern Unsinnliches zum Ausdruck komme. Manche Kunstwerke wollen ja nach der Absicht ihrer Schöpfer nichts anderes als »Impressionen« geben, sich also grundsätzlich auf das sinnlich Wahrnehmbare beschrän-

ken und damit auf jede symbolische Sprache verzichten. Im Wahrheit kann man jedoch Kunstwerke dann allein völlig unsymbolisch nennen, wenn man dabei nur an jene doppelte Symbolik denkt, von der vorher die Rede war. Sonst liegt sogar in den Fällen, in denen der Künstler selbst glauben sollte, daß es ihm gelungen sei, nichts als Impressionen zu geben, eine Täuschung vor. Faßt man den Unterschied von wahrnehmbarem und verstehbarem Sein in seinem ganzen Umfange, so muß man einsehen, daß auch ein »impressionistisches« Gemälde niemals nur Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist, sondern immer zugleich ein »Antlitz« trägt oder eine »Sprache« spricht, die als unsinnlich verstanden werden kann. Auch der impressionistische Maler, der z. B. eine Landschaft malt, stellt sich die Aufgabe, uns ihr Antlitz nicht allein sehen, sondern auch verstehen zu lassen. Ob er sich darüber selbst begrifflich klar geworden ist, bleibt gleichgültig. Unter allen Umständen will er mit seinem Bild etwas »sagen«, was über das rein Körperliche auf der Leinwand hinausgeht. Die sinnlich wahrnehmbaren Farben seines Bildes müssen also, um ihren Zweck zu erfüllen, stets Mittel des Ausdrucks für etwas Unsinnliches sein, das sich der Wahrnehmung entzieht. Darin steckt das theoretische Recht des »Expressionismus« gegenüber dem theoretischen »Impressionismus«. Genauer: weder die eine noch die andere Theorie hat recht. In jedem Werk der bildenden Kunst kommt es auf beides, d. h. sowohl auf den sinnlichen Eindruck als auch auf das an ihm haftende verstehbare Unsinnliche an, das durch die Impression zum Ausdruck oder zur »Expression« gebracht wird.

Weiter brauchen wir an dieser Stelle auf die Werke der Kunst, die wir neben den Sätzen der Wissenschaft als Beispiele benutzt haben, nicht einzugehen, und auch andere Teile der verstehbaren Welt, die weder zur Wissenschaft noch zur Kunst gehören, ziehen wir nicht mehr heran. Schon die Fälle, auf die wir bisher hinwiesen, genügen, um an konkreten Einzelheiten deutlich zu machen, was ein in dem angegebenen Sinne symbolischer oder allegorischer körperlicher Gegenstand ist, dessen Sprache oder Antlitz wir als Material für die Erkenntnis der intelligibeln Welt benutzen können. Sie zeigen zugleich: nicht nur Worte, wie in Wissenschaft und Poesie, sondern auch Töne und Farben, wie in Musik und bildender Kunst, sind sinnliche Träger von unsinnlichen Bedeutungen und führen insofern auch, ja gerade als körperliche Gebilde, eine verständliche Sprache oder zeigen ein verständliches Antlitz. Von hier aus wird sich dann der Begriff, den wir von der Sprache und dem Antlitz der Körperwelt überhaupt zu bilden haben, leicht so erweitern lassen, daß der Gefahr einer zu engen Fassung, insbesondere einer Beschränkung auf das rein verstandesmäßig

verstehbare Unsinnliche, das in Worten seinen sinnlichen Ausdruck findet, in genügender Weise vorgebeugt ist.

Wir schließen daher unsere Bemerkungen über die sinnlichen Fundstätten, an welche die Erkenntnis der intelligibeln Welt sich zu halten hat, ab und wenden uns der Frage zu, wie der dort gefundene unsinnliche Stoff von der Wissenschaft zu bearbeiten ist, und welche logische Struktur schließlich die Erkenntnis des verstehbaren Kosmos zeigen muß, um der Besonderheit ihres Gegenstandes gerecht zu werden.

### VIII.

#### Gegenständliche Sinngebilde und zuständliche Sinnelemente.

Die Eigenart einer Sache läßt sich oft am besten dadurch klären, daß man sie mit der Eigenart verwandter Gegenstände vergleicht und sich dann sowohl das Gemeinsame als auch die Unterschiede zum Bewußtsein bringt. Um dem Wesen einer Erkenntnis der verstehbaren Welt näherzukommen, werfen wir daher zunächst einen Blick auf das Erkennen der körperlichen Sinnenwelt, wie es sich gestalten muß, falls man den mundus sensibilis gerade nicht auf seine Sprache und sein Antlitz hin betrachtet, sondern als bedeutungs- und sinnfreies Sein unter Begriffe zu bringen sucht.

Auf eine erschöpfende Charakterisierung solcher Erkenntnis kommt es dabei selbstverständlich wieder ebensowenig an wie auf eine erschöpfende Darstellung des unsinnlichen Seins, aus dem der mundus intelligibilis sich aufbaut. Es genügt, wenn wir am mundus sensibilis das eine hervorheben: das körperliche Sein gliedert sich zuerst in wahrnehmbare »Dinge«, deren Vielheit sich dann dadurch zu einem Ganzen zusammenfügt, daß sie nach sogenannten »Gesetzen« aufeinander wirken. In ihrer Erkenntnis muß diese Art der Gliederung ihren Platz finden. Schon daraus ersehen wir, daß die einzelnen Teile der Sinnenwelt, d. h. die einzelnen körperlichen Dinge, im Vergleich zu dem ganzen, gesetzmäßigen Wirkungszusammenhang, in dem sie stehen, oder im Vergleich zur Totalität der Körperwelt eine relative Selbständigkeit besitzen, die es erst ermöglicht, von einem Ding im Unterschied von einem andern Ding zu reden, und zwar ist jeder Teil oder jedes relativ selbständige Ding dann zugleich als ein Komplex von noch mehr elementaren, ganz unselfständigen Elementen anzusehen. Bringen wir sodann diese Gliederung mit dem Unterschied von Form und Inhalt der Sinnenwelt in Verbindung, so können wir auch sagen: in den sogenannten »Eigen-



schaften« oder den unselbständigen Elementen jedes einzelnen Dinges steckt die gesamte Mannigfaltigkeit seines sinnlichen *Inhalt*es, d. h. es wird dieser Inhalt durch die Gesamtheit der Eigenschaften erschöpft, während die »Einheit«, die aus den Eigenschaften ein Ding macht, also die Dinghaftigkeit und ebenso die allgemeine Gesetzmäßigkeit, welche alle Dinge zu einer »Welt« von Dingen zusammenschließt, als *Form*en zu bezeichnen sind. Die relativ selbständigen Teilgegenstände, die inhaltlich aus Eigenschaften bestehen und formal Dinge sind, bilden also in ihrer Gesamtheit das geformte Ganze der Körperwelt, das als Ganzes die Form der Gesetzmäßigkeit trägt.

Dieser Umstand muß auch für die Einsicht in die Struktur der Erkenntnis der Körperwelt von Bedeutung sein. Will man eine solche Erkenntnis in ihrer Totalität mit Rücksicht auf ihre Gliederung begreifen, die der Gliederung ihres Gegenstandes zu entsprechen hat, dann wird man die Aufmerksamkeit sowohl auf die Formen der relativ selbständigen *Teile* des mundus sensibilis, als auch auf die Formen richten müssen, welche aus diesen Dingen einen umfassenden *Kosmos* machen, und zwar hat man dabei die Form der Teile, also die Dinghaftigkeit, *voranzustellen*, denn erst wenn man begreift, auf Grund welcher Form die Teilgegenstände sich aus ihren inhaltlichen Elementen aufbauen, darf man hoffen, einen Einblick in die Prinzipien zu gewinnen, mit deren Hilfe sich schließlich die Totalität aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu einem nach Gesetzen einheitlich gegliederten Wirkungszusammenhang von Dingen oder zur Sinnenwelt zusammenfassen läßt. Dem entspricht die große Rolle, welche das sogenannte Substanzproblem in den Theorien der Körper-Erkenntnis, bisweilen auch der Wirklichkeits-Erkenntnis überhaupt, gespielt hat. Nur Dinge können aufeinander wirken, oder Ursachen müssen immer »Sachen«, d. h. Dinge sein.

Genauer braucht die Gliederung der Erkenntnis, die dadurch entsteht, daß wir die Körperwelt als einen Komplex von Dingen mit Eigenschaften auffassen, nicht erörtert zu werden, denn schon die Andeutung genügt, um klarzumachen, inwiefern Analoges auch dort zu beachten ist, wo es sich um die Gliederung der aus Teilgebilden zusammengesetzten verstehbaren Welt und die ihr entsprechende Struktur ihrer Erkenntnis handelt.

Wir sind gewiß weit davon entfernt, zu behaupten, daß der mundus intelligibilis aus Dingen besteht, die Eigenschaften haben, und daß die allgemeinen Gesetze von Ursache und Effekt die Formen darstellen, welche aus den einzelnen verstehbaren Gegenständen eine verstehbare Welt als Ganzes machen. Wir werden uns vielmehr auf das sorgfältigste

davor hüten müssen, die Gegenstände, aus denen die verstehbare Welt sich zusammensetzt, irgendwie so zu verdinglichen, daß auf sie Wirkungsgesetze anwendbar werden. Intelligible Gegenstände sind weder im Raum noch in der Zeit. Daraus allein schon ergeben sich fundamentale Unterschiede von den sensibeln Gegenständen, von denen hier nur der eine hervorgehoben sei: sie lassen sich nicht einmal in d e r s e l b e n W e i s e t e i l e n wie physisches und auch psychisches Sein. Daraus folgt zugleich auch eine grundsätzliche Verschiedenheit für die Art ihrer Erkenntnis. Aber diese und andere Unterschiede können zunächst zurücktreten. Es bleibt nämlich trotzdem auch etwas G e m e i n s a m e s in beiden Welten, und das besteht darin, daß der erkannte mundus intelligibilis sich doch wie die erkannte Körperwelt irgendwie, wenn auch in anderer Art, als Ganzes aus relativ s e l b s t ä n d i g e n verstehbaren Teilgebilden zusammensetzt, von denen jedes für sich ein Komplex von u n s e l b s t ä n d i g e n verstehbaren Elementen ist, und auch hier gilt dann wieder, daß erst, wenn man die formale Struktur der verstehbaren Teilgegenstände und das Verhältnis, in dem sie zu ihren inhaltlichen Elementen stehen, begriffen hat, man hoffen darf, einen Einblick in die Struktur der Erkenntnis der ganzen verstehbaren Welt zu gewinnen.

In unserer Terminologie läßt sich das, was wir meinen, noch in anderer Weise zum Ausdruck bringen. Die relativ selbständigen und insofern zugleich g e g e n s t ä n d l i c h e n intelligibeln Teilgebilde, welche den relativ selbständigen körperlichen Gegenständen entsprechen, bestehen jedes für sich aus nur z u s t ä n d l i c h e n verstehbaren Sinnelementen, wie die einzelnen Körper aus nur zuständlichen wahrnehmbaren Eigenschaften<sup>1)</sup>, und man muß vor allem Klarheit über das Verhältnis der einzelnen gegenständlichen Sinngebilde zu ihren bloß zuständlichen Sinnelementen haben, wenn man begreifen will, wie aus den relativ selbständigen verstehbaren Teilgegenständen in ihrer Gesamtheit sich eine gegliederte verstehbare Welt als Ganzes für die Erkenntnis aufbaut.

Aus diesem Grunde fassen wir, um die Erkenntnis des Intelligibeln in ihrer Struktur klarzumachen, zunächst noch nicht die verstehbare Welt in ihrer Totalität, sondern nur die einzelnen verstehbaren gegenständlichen Teilgebilde von relativer Selbständigkeit und ihr Verhältnis zu ihren unselbständigen, noch nicht gegenständlichen, sondern bloß zuständlichen Sinnelementen ins Auge. In bezug auf den für die Gliederung

1) Ueber den Unterschied von Gegenstand und Zustand vgl. meine Abhandlung über die Methode der Philosophie und das Unmittelbare, Logos, Bd. XIII, S. 235—280, besonders S. 247 ff. Ein Gegenstand besteht inhaltlich aus Zuständen, denen die Form ihres Gegenstandes noch fehlt, die also nicht absolut, aber im Vergleich zu ihm formlos sind.

der Erkenntnis wichtigen Unterschied von Form und Inhalt bedeutet das dann: in den zuständlichen Sinnelementen steckt der gesamte Inhalt der intelligibeln Gegenstände, während das, was diesen Inhalt zu einem relativ selbständigen und damit erst gegenständlichen Teilgebilde der intelligibeln Welt macht, im Unterschiede vom Inhalt als Form angesehen werden muß.

Bei einer näheren Erörterung dieses Verhältnisses, das hier das analoge Problem bildet wie bei der Erkenntnis der Körperwelt das Verhältnis der Form der Dinghaftigkeit zu dem Inhalte der Eigenschaften, halten wir uns zunächst wieder an besondere Beispiele, berücksichtigen also nur einen kleinen Teil der Erfahrungswelt, um später erst zu allgemeinen Sätzen zu kommen, und zwar wenden wir uns aus naheliegenden Gründen vor allem wieder solchen verstehbaren Sinngebilden zu, deren sinnlich wahrnehmbare Träger zur Sprache der Körperwelt im engeren Sinne gehören, d. h. Wortkomplexe sind. Wir tun das, weil wir die körperlichen Gebilde der Sprache im eigentlichen, engeren Sinn leicht unmittelbar vorführen können, während die körperlichen Träger anderer Sinngebilde sich in einer aus Worten bestehenden wissenschaftlichen Darstellung nur indirekt vergegenwärtigen lassen. Wir knüpfen dabei jedoch nicht an einzelne Worte, sondern ausdrücklich an Wortkomplexe an, denn in der Regel wird aus Gründen, die uns noch beschäftigen müssen, ein gegenständliches Sinngebilde, auch wenn es nur von relativer Selbständigkeit, also ein Teilgebilde ist, nicht schon an einem einzelnen Wort, sondern erst an mehreren Worten oder an ganzen Sätzen zu finden sein. Solange wir uns auf solche Fälle beschränken, können wir die Worte, aus denen der Satz besteht, mit Rücksicht darauf betrachten, daß an ihnen die noch nicht gegenständlichen, sondern zuständlichen, unselbständigen Sinnelemente des gegenständlichen Satzsinnnes haften müssen. Diese zuständlichen Elemente werden zugleich bereits auch den ganzen Inhalt des unsinnlichen gegenständlichen Teilgebildes zeigen, ohne jedoch schon die Form zu besitzen, welche den gegenständlichen Teilgebilden der intelligibeln Welt, d. h. in diesem Falle dem Ganzen des Satzsinnnes, eigentümlich ist.

Ob es sich in der Regel so verhält, soll hier nicht gefragt werden. Jedenfalls deckt sich bisweilen der Unterschied des ganzen geformten Sinngebildes von seinen im Vergleich zu ihm noch formlosen, nur inhaltlich bedeutsamen Sinnelementen mit dem Unterschied des Verstehbaren, das durch den ganzen Satz verkörpert ist, von dem Verstehbaren, das durch das einzelne Wort in der Sprache zum sinnlichen Ausdruck kommt <sup>1)</sup>.

1) Es ist zu betonen, daß eine solche Korrespondenz des Unterschiedes von Satz und



Unter solchen Sätzen haben die theoretischen Aussagen und das, was wir an ihnen als *wahre Sinngebilde* verstehen, für unseren Zusammenhang wieder eine ausgezeichnete Stellung, die sie als Beispiele in noch anderer Hinsicht brauchbar macht als dadurch, daß wir sie direkt vorführen können. Bei der Voraussetzung einer Korrespondenz zwischen der Struktur des sinnlichen Trägers und der Struktur des unsinnlichen Sinnes darf allein der ganze Satz als Träger eines *wahren Sinngebildes* gelten, während den Bedeutungen der einzelnen Worte, solange jede nur für sich als unselbständiges Sinnelement genommen wird, der Charakter der Wahrheit noch fehlt. An ihr gewinnen die einzelnen Wortbedeutungen erst dann einen Anteil, wenn sie als *Glieder* in das Gefüge des ganzen Satzsinnes eingehen, also ihre Einzelheit und damit zugleich ihre Unselbständigkeit als bloße Elemente verlieren. So ist z. B. das geformte verstehbare Gebilde, welches an dem ganzen Satz: »der Winkel im Dreieck ist ein rechter«, haftet, wahr, während die relativ formlosen verstehbaren Wortbedeutungen: »Winkel«, »Dreieck«, »rechter« usw. jede für sich genommen keine Wahrheit besitzen, sondern in die Wahrheitssphäre erst dadurch kommen, daß man sie zu einem Ganzen zusammenfaßt.

Wort mit dem Unterschied von Sinn Ganzheit und Sinnelement nicht immer vorliegt. Unter Umständen kann vielmehr schon an einem einzigen Wort ein wahres Sinngebilde, also ein relativ selbständiger verstehbarer Gegenstand haften. Der Grund für diese Möglichkeit ist leicht einzusehen. Durch die grammatische Struktur des körperlich sinnlichen Trägers wird noch gar nichts über die logische Struktur des unsinnlichen Sinngebildes, das er zum Ausdruck bringt, entschieden. Unter Umständen kann schon die bloße Betonung eines Wortes, z. B. der Ruf »Feuer!« ein gegenständliches Sinngebilde verkörpern, welches das unbetonte Wort nicht hat. Dann ist in dem einen Fall dasselbe Wort Träger eines relativ formlosen zuständlichen Sinnelementes, das in dem andern Fall zum Träger des geformten gegenständlichen Sinngebildes geworden ist. Das ist für manche Probleme der Logik von großer Wichtigkeit. Wo man die Frage aufgeworfen hat, ob der *wahre Sinn*, den wir theoretisch verstehen, oder der Gehalt eines sogenannten »Urteils« nicht mindestens zweigliedrig sein muß, oder, wie wir auch sagen können, ob nicht jeder unsinnliche logische Sinn sich aus einem logischen »Subjekt« (Inhalt) und einem logischen »Prädikat« (Form) zusammensetzt, darf man sich nicht nur an die grammatische Struktur des sinnlichen sprachlichen Ausdrucks halten. Die Tatsache, daß es »Sätze« als körperliche Gebilde gibt, die entweder kein grammatisches Subjekt oder kein grammatisches Prädikat haben, sagt noch nicht das geringste darüber, ob wir auch von logisch subjektlosen oder logisch prädikatlosen Sinngebilden sprechen dürfen, die wahr sein können. Das sollte jede Subjekts-Prädikats-Theorie des logischen Urteils, die meta-grammatisch sein, d. h. nicht an logisch zufälligen grammatischen Eigentümlichkeiten der Sprache kleben bleiben will, sorgfältig beachten. Für unsere allgemeine Problemstellung sind jedoch diese speziellen Fragen ohne Bedeutung. Wir dürfen uns hier an solche Fälle halten, in denen die grammatische Struktur des Satzes als des sinnlichen Trägers in der angegebenen Weise der Struktur des unsinnlichen Gebildes entspricht, welches der Satz zum Ausdruck bringt. Das kommt bisweilen vor, und das genügt für unsern Zweck.

Das Prinzip, das der Trennung zugrunde liegt, kann man auch so formulieren. Nur dasjenige Sinngebilde, welches in den Fällen, auf die wir uns zunächst beschränken, durch den ganzen Satz zum Ausdruck gebracht wird, trägt mit der Wahrheit zugleich den Charakter eines theoretisch intelligibeln Gegenstandes. Dagegen sind die einzelnen Wortbedeutungen, die an den Teilen des Satzes haften, mit Rücksicht auf die Wahrheit, die der ganze unsinnliche Gegenstand enthält, lediglich als dessen unselbständige, bloß zuständige Sinnelemente anzusehen. Durch die Beziehung auf die Wahrheit wird der im Allgemeinen relative Begriff des Zuständlichen als der Begriff des theoretisch noch indifferenten Elementes in einem solchen Falle genau festgelegt.

Damit hängt zugleich noch etwas anderes zusammen. Da der unsinnliche Inhalt des ganzen Sinngebildes schon in den einzelnen Wortbedeutungen vollständig enthalten sein muß, wie der sinnliche Inhalt in den Eigenschaften eines Dinges, so kann erst die Form, welche die zuständlichen Wortbedeutungen zu einem theoretisch verstehbaren Gegenstand zusammenschließt, dem Inhalt des Sinngebildes das verleihen, was wir seine Wahrheit nennen. Wahr ist mit anderen Worten niemals ein bloßer Inhalt, und zwar gilt das nicht allein dann, wenn dieser Inhalt sensibel ist, sondern auch dann, wenn er in die intelligible Sphäre fällt.

Das zeigt zugleich von neuem, wie unmöglich es ist, dem Ganzen des Sinnes, der an einem wahren Satz haftet, einen Platz in der sich stets zeitlich verändernden Sinnenwelt anweisen zu wollen oder ihn in einen psychischen Vorgang umzudeuten. Was sich zeitlich verändert, kann man zwar irrtümlich für wahr halten, aber es kann nie wahr sein. Zur Wahrheit gehört vielmehr begrifflich notwendig die zeitlose Geltung, und diese kann einem Gegenstand dann allein zukommen, wenn er von allen psychischen Akten der Individuen, die ihn verstehen, als dasselbe Sinngebilde verstanden wird, also als etwas betrachtet werden darf, was völlig unabhängig von dem zeitlich sich wandelnden Seelenleben der individuell verschiedenen psychischen Subjekte in sich ruht. Vollends wird so klar: nicht in der psychophysischen Realität, sondern allein in einer intelligibeln Welt, die scharf von der gesamten seelischen wie körperlichen Sinnenwelt zu trennen ist, haben wahre Sinngebilde ihren »Ort«, und sie sind endlich auch insofern als unsinnlich zu betrachten, als erst eine unsinnliche Form ihren unsinnlichen Inhalt zu einem Ganzen so zusammenschließt, daß sie dadurch zu theoretisch wahren Gebilden werden. Alle Wahrheitstheorien, die diesen unbezweifelbaren Umstand ignorieren, umgehen das Problem, das im Begriff der Wahrheit als dem einer zeitlosen Geltung steckt.

So haben wir noch einmal unser Problem an der Hand eines besonderen Beispiels in aller Schärfe hervortreten lassen. Doch dürfen wir uns selbstverständlich wieder nicht auf theoretische Sinngebilde beschränken. Wir fragen nach der Struktur aller verstehbaren Gegenstände, d. h. wir wollen jetzt das Verhältnis der Form eines relativ selbständigen Teilgegenstandes der intelligibeln Welt zu seinen unselbständigen, relativ formlosen, bloß zuständlichen Elementen, aus denen er sich aufbaut, ganz allgemein kennen lernen. Es kommt uns ja schließlich auf die Totalität aller Teilgegenstände der gemeinsamen intelligibeln Welt an. Wir müssen daher das an der Hand der theoretischen Sinngebilde gewonnene Ergebnis erweitern, und wir stellen zu diesem Zweck neben die theoretisch wahren Sätze zunächst noch andere Wortkomplexe, die ebenfalls Träger eines verstehbaren, aber nun nicht wahren, sondern atheoretischen Sinngebildes sind.

Dabei wählen wir als Beispiele Wortgefüge, die ein ästhetisches oder im weitesten Sinn künstlerisches Sinngebilde zum Ausdruck bringen. Haben wir auch über sie Klarheit, dann können wir nach dem Gemeinsamen fragen, das theoretische und ästhetische Sinngebilde aufweisen, und so einem allgemeinen Ergebnis über die Struktur der relativ selbständigen Teilgebilde der intelligibeln Welt wenigstens näher kommen.

Ein relativ selbständiges ästhetisches Sinngebilde haftet unter Umständen schon an einem einzelnen Vers einer Dichtung. Denken wir an die Zeile aus Shakespeares Kaufmann von Venedig: »Wie süß das Mondlicht auf dem Hügel schläft.« Wir können die wenigen Worte als »schön« bezeichnen, und in der Tat ist bereits durch sie eine wenigstens relativ selbständige ästhetische Sinn Ganzheit zum Ausdruck gebracht. Von theoretischer Wahrheit enthält der Satz dagegen nichts. Er wird geradezu absurd, wenn wir ihn daraufhin ansehen. Die zeitlose Geltung des daran haftenden Sinngebildes tritt daher in diesem Falle auch nicht als logisch zwingend zutage. Sie kann es nicht, denn logische Notwendigkeit kommt dem Wesen der Sache nach nur wahren oder theoretischen, nicht ästhetischen Sinngebilden zu. Es widerspricht geradezu dem Wesen eines schönen Gebildes, seine zeitlose Geltung in der Form der logischen Notwendigkeit zu offenbaren.

In anderer Hinsicht jedoch gleicht trotzdem die Struktur des Sinnes, der an dem als »schön« bezeichneten Vers haftet, der Struktur des Sinngebildes, das ein theoretisch wahrer Satz trägt, durchaus. Der Vers als Ganzes ist auch in diesem Falle nicht nur Ausdrucksmittel eines relativ selbständigen Sinnes überhaupt, sondern dieser Sinn setzt sich, was seinen Inhalt betrifft, ebenfalls aus den nur zuständlichen Bedeutungen der einzelnen Worte des Satzes als aus seinen Elementen zusammen, und



zugleich zeigt sich wieder, wie diesen verschiedenen Wortbedeutungen, solange wir jede nur für sich betrachten, das charakteristische Moment noch völlig fehlt, welches das Wesen des ganzen Sinnes kennzeichnet, nämlich die Schönheit. Keine der einzelnen Wortbedeutungen gehört in ihrer Isoliertheit überhaupt in die ästhetische Sphäre. Erst wenn wir sie alle zusammennehmen, entsteht aus ihnen ein Gebilde der Kunst. Insofern sind alle Wortbedeutungen nicht nur in wahren, sondern auch in schönen Sinngebilden lediglich unselbständige Sinnelemente und besitzen im Vergleich zu dem gegenständlichen Ganzen des betreffenden Sinnes einen bloß zuständlichen Charakter, obwohl jede von ihnen durch ihren Inhalt für den Totalsinn unentbehrlich ist. Würde dem Vers auch nur eine einzige der Wortbedeutungen, z. B. die der Silbe »Mond« genommen und durch eine andere ersetzt, so könnten wir eventuell von einem ästhetischen Sinngebilde oder von einem schönen Gegenstand überhaupt nicht mehr reden, und in jedem Falle hätten wir es dann mit einem anderen Totalsinn zu tun als vorher.

Schon damit wird auch in diesem Falle das eigentümliche Verhältnis des relativ selbständigen gegenständlichen Sinngebildes zu seinen unselbständigen, nur zuständlichen Sinnelementen klar. Der gegenständliche Sinn bekommt in der ästhetischen Sphäre wie in der theoretischen erst dadurch ein spezifisches Gepräge, daß zu dem Inhalt seiner verschiedenen Elemente, den die Bedeutungen der einzelnen Worte bereits vollständig geben, eine Form hinzutritt, welche die Mannigfaltigkeit des Inhalts zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt. In unserem Falle erhält also die Totalität des verstandenen Sinnes erst durch die Form des Ganzen den Charakter der Schönheit. Es kann nicht anders sein, denn jedem einzelnen Sinnelement fehlt dieser Charakter noch vollständig, und trotzdem stammt der gesamte Inhalt des gegenständlichen schönen Gebildes ausschließlich aus den zuständlichen, ästhetisch noch indifferenten, also formlosen Sinnelementen. In diesem besonderen Falle wird der relative Begriff des Zuständlichen durch die Beziehung auf die Schönheit von dem Begriff des Gegenständlichen abgegrenzt und dadurch festgelegt.

Die damit gewonnene allgemeine Einsicht läßt sich noch anders ausdrücken. Die Elemente eines Sinngebildes, die inhaltlich als seine »Teile« zu betrachten sind, müssen in allen Fällen durch die Form des ganzen Sinngegenstandes zu »Gliedern« des Ganzen werden, um in die besondere gegenständliche Sphäre einzugehen, und sie können nur insofern Glieder des Sinnganzen sein, als sie einem Zusammenhang angehören, der durch seine Form ihre Funktion als Glieder bestimmt <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Vielleicht darf man das Ergebnis dann so verallgemeinern, daß man sagt: überall,

Das eigenartige Verhältnis, in dem die Sinnganzheiten zu ihren Elementen stehen, wird vielleicht noch mehr hervortreten, wenn wir ein zweites Beispiel betrachten, das ebenfalls aus der ästhetischen Sphäre genommen ist, und es so wählen, daß eines seiner Sinnelemente, welches für das Ganze entscheidende Wichtigkeit besitzt, *das selbe* zu sein scheint wie ein Sinnelement des zuerst als Beispiel betrachteten andern ästhetischen Sinngebildes. Als sinnlichen Träger benutzen wir wieder einen Vers, und zwar stellen wir neben die Zeile aus Shakespeares Kaufmann von Venedig Worte aus Goethes Faust: »Wie traurig steigt die unvollkommene Scheibe des roten Monds mit später Glut heran«. Auch dieser Vers, auf den Goethe mit Recht stolz war, ist als körperlicher Träger eines relativ selbständigen ästhetischen Sinngebildes zu betrachten, und wie in der sprachlichen Formulierung, d. h. in dem körperlichen Gebilde sich das Wort »Mond« findet, so muß auch in dem Sinngebilde, das der Satz trägt, die Bedeutung des Wortes Mond als Element vorkommen. Man kann sie ebenso wie bei dem Sinngebilde, das an Shakespeares Vers haftet, nicht aus dem Ganzen des Sinnes entfernen, ohne dessen ästhetische Eigenart zu zerstören, und so verschieden der ästhetische Charakter, den beide Verse tragen, sein mag, wird man doch nicht zweifeln, daß trotzdem die Bedeutungen des Wortes »Mond« in beiden Fällen auch irgend etwas gemeinsames haben. Ja, solange wir nur auf das *isolierte* Sinnelement achten, das noch keinen gegenständlichen, sondern nur einen zuständlichen Charakter zeigt, scheint nicht allein das Wort, sondern auch seine Bedeutung bei Shakespeare und bei Goethe *die selbe* zu sein<sup>1)</sup>. Gerade das aber macht klar, daß wir uns auf die isolierten Sinnelemente bei einer Erkenntnis von verstehbaren Gegenständen nicht beschränken können. Erst die Struktur des Sinnganzen bestimmt die Elemente so, daß sie dadurch ästhetisch bedeutsam werden.

Wir sehen damit von neuem, wie notwendig es ist, das nur zuständ-

---

wo Teile der Erfahrungswelt überhaupt, also auch Körper, sich als Glieder zu einem Ganzen zusammenschließen, ist dieses Ganze Träger eines verständlichen Sinnes und läßt sich daher niemals als ein nur sinnlich wahrnehmbares Gebilde begreifen. Das würde auch von jedem Organismus gelten, der sich aus verschiedenen Gliedern zusammensetzt, und das Problem des Vitalismus wäre dann von hier aus als Problem des Sinnes in Angriff zu nehmen. Doch ist es nicht notwendig, daß wir diesen Gedanken hier weiter in seiner Allgemeinheit verfolgen. Solange wir nur nach dem Verhältnis der relativ selbständigen Sinnganzheiten, die Teile der verstehbaren Welt sind, zu ihren unselbständigen Sinnelementen fragen, kommen allein solche Gebilde in Betracht, die ohne Zweifel nichts anderes als Sinnganzheiten sind und dadurch zu den Elementen, aus denen sie bestehen, etwas prinzipiell anderes hinzufügen, als jedes ihrer Elemente für sich allein besitzt.

1) Ueber die Identität als Form der Zuständlichkeit vgl. Logos, Bd. XII, S. 250 f.

lich verstehbare Sinnelement, das in diesem Falle Mond heißt, prinzipiell von dem verstehbaren Gegenstande, in dem es als Glied vorkommt, und das an dem ganzen Verse haftet, zu unterscheiden. Ein Sinnelement, das für sich betrachtet immer dasselbe zu sein scheint, geht eventuell in die allerverschiedensten Sinngebilde als Glied ein und hört dann sofort auf, nur »dasselbe« zu sein. Was sind die Sinnelemente, abgesehen von dem Sinnzusammenhang, der sie zu Gliedern eines umfassenderen Gegenstandes macht? Das läßt sich im einzelnen wie bei allem bloß Zuständlichen nicht genau sagen. Ignorieren wir die Zusammenhänge der Gegenstände, d. h. lassen wir bei der Betrachtung der Sinnelemente es beiseite, daß sie irgendwie als Glieder in die Form eines Gegenstandes eingegangen sind, dann stellen sich diese Elemente, d. h. in unserem Falle die einzelnen Wortbedeutungen, als ein formloses »Gewühl« dar oder als ein Chaos, aus dem ohne das Hinzutreten von ordnenden und gliedernden Formen niemals ein Kosmos, ja nicht einmal ein relativ selbständiger Teilgegenstand werden könnte. Wir sehen auch hier wieder, wie notwendig es ist, nicht nur von einer sensibeln, sondern auch von einer intelligibeln Hyle zu sprechen und den Glauben aufzugeben, es ließe sich aus einem bloß sensibeln Stoff jemals auch nur das Ganze der teils sinnlich wahrnehmbaren, teils unsinnlich verstehbaren Erfahrungswelt begreifen.

Für unseren Zusammenhang ist entscheidend: wir sehen bereits an den zwei erörterten Beispielen, daß erst dann, wenn aus den zuständlichen Sinnelementen durch zu ihnen hinzutretende Formen verstehbare Gegenstände geworden sind, Gebilde entstehen, die sich dazu eignen, aus ihnen eine gegliederte verstehbare »Welt« oder einen intelligibeln Kosmos aufzubauen. Damit gewinnen wir dann ein Analogon zu dem Satze, der von der körperlichen Sinnenwelt gilt: erst dann, wenn ihre sinnlichen Elemente oder ihre wahrnehmbaren Inhalte durch die Form der Dinghaftigkeit als Eigenschaften zu Dingen zusammengefaßt sind, ist es möglich, daß aus den sinnlich wahrnehmbaren, bloß zuständlichen Inhalten eine gegliederte Welt von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen wird. Von hier müssen wir dann ausgehen, um das Wesen der Erkenntnis der intelligibeln Welt genauer zu begreifen. Das Problem steckt auch für uns in dem Begriff der Form, die nun aus der intelligibeln Hyle intelligible Gegenstände macht.

Bevor wir jedoch dazu übergehen, nach dem allgemeinen Wesen dieser Form zu fragen, wollen wir zunächst das Verhältnis des einzelnen, relativ selbständigen gegenständlichen Sinngebildes zu seinen zuständlichen Sinnelementen noch an anderen Beispielen betrachten, die geeignet sind,



unser bisheriges Ergebnis in seiner prinzipiellen Wichtigkeit allgemeiner hervortreten zu lassen.

Wir handelten zuerst von theoretischen Sinngebilden im allgemeinen und dann von zwei besonderen ästhetischen Gegenständen, die ein gemeinsames Sinnelement aufwiesen. Wir stellen jetzt noch ein besonderes theoretisches und ein besonderes ästhetisches Sinngebilde einander gegenüber, und zwar wählen wir sie so, daß sie, auf ihre Elemente hin betrachtet, ebenfalls etwas Gemeinsames zu besitzen scheinen, das in beiden Fällen für ihren Inhalt von entscheidender Wichtigkeit ist. Dies Gemeinsame mag wiederum mit dem Worte »Mond« bezeichnet, also die Wortbedeutung Mond sein.

Wir alle verstehen den Sinn des Satzes, »der Mond dreht sich um die Erde«, und ebenso wissen wir, was die Worte bedeuten: »Guter Mond, du gehst so stille durch die Abendwolken hin«. Die an diesen beiden Sätzen haftenden Sinngebilde wollen wir nun miteinander vergleichen. Es leuchtet sofort ein, daß sie auch der Art nach sehr von einander verschieden sind. Der Sinn des ersten Satzes ist theoretisch, und zwar wahr. Vom Sinn des zweiten Satzes dagegen können wir das nicht sagen. Es wäre wieder ganz absurd, ihn als Ausdruck einer theoretischen Wahrheit anzusehen. Wenn wir ihn überhaupt in der Art wie den ersten Satz positiv kennzeichnen wollen, werden wir ihn ästhetisch nennen müssen, obwohl dies Moment an ihm nicht so deutlich zutage tritt wie an den vorher zitierten Versen Shakespeares und Goethes. Wir haben ihn, obwohl man über seinen ästhetischen Charakter streiten kann, als Beispiel hier lediglich deshalb gewählt, weil es geschmacklos, also unästhetisch wäre, den Sinn der beiden anderen früher als Beispiele benutzten Verse so ins Triviale zu ziehen, wie wir es tun müssen, falls das, was wir meinen, zum theoretisch unzweideutigen Ausdruck kommen soll.

Jedenfalls genügen die beiden zuletzt angeführten Beispiele, um zu zeigen: die inhaltliche Bedeutung des Wortes »Mond« hat in dem Sinn der beiden Sätze gewiß irgend etwas Gemeinsames, und sie wird trotzdem dadurch, daß sie in zwei verschiedenen Sinngebilden als Glied auftritt, in ihrem Charakter gänzlich verändert. Wohl ist es in gewisser Hinsicht *dieselbe* Bedeutung Mond, die in den beiden Sinngebilden als Element vorkommt, und doch ist es in anderer Hinsicht ebenso gewiß nicht dieselbe. Der logische oder theoretische Mond des zuerst genannten Sinngebildes geht niemals durch die Abendwolken hin. Das kann nur der lyrische Mond des anderen Sinngebildes. Dennoch empfinden wir es in keiner Weise als unangemessen, daß wir in beiden Fällen dasselbe Wort Mond als sinnlichen Ausdruck des Unsinnlichen benutzen. Das bedarf offenbar der Erörterung.

Wollen wir auch das Gemeinsame der Wortbedeutungen in den beiden verschiedenen Sinngebilden berücksichtigen, dann kommen wir nur so aus, daß wir im ganzen nicht weniger als drei Bedeutungen des Wortes »Mond« unterscheiden. Die erste von ihnen, die den beiden Sinngebilden gemeinsam sein soll, muß dann im Vergleich zu den beiden anderen als bloß zuständlich bestimmt werden. Wäre sie gegenständlich geformt, dann könnte sie in zwei so verschiedenen Gebilden nicht Glied sein. Sie besitzt, wie wir auch sagen können, noch die *I n d i f f e r e n z* der bloßen Zuständlichkeit, und deswegen allein ist sie fähig, in so verschiedene Sinngebilde als Glied einzugehen. Erst durch deren Zusammenhänge erhält sie jedesmal einen bestimmten oder spezifischen Charakter, d. h. sie wird in dem einen Falle als Glied des theoretischen Sinngebildes selbst theoretisch und in dem andern Falle als Glied des ästhetischen Sinngebildes selber ästhetisch. Kurz, wir erhalten erstens einen bloß zuständlichen und deshalb indifferenten oder unbestimmten, zweitens einen theoretisch gegenständlichen und drittens einen ästhetisch gegenständlichen »Mond«. Erst das diesen drei Bedeutungen Gemeinsame wäre der »Mond überhaupt«, den es aber als verstehbare Bedeutung nicht gibt. Er bleibt bloßer Name.

Die Unterschiede, die wir im Reich des Verstehbaren machen müssen, um die Struktur der gegenständlich erkannten verstehbaren Welt zu begreifen, wollen wir endlich noch in anderer Weise terminologisch festlegen, wobei sich allerdings eine gewisse Willkür der Namengebung nicht vermeiden läßt. Die Anzahl der Ausdrücke für Unsinnliches, die uns zur Verfügung stehen, ist sehr klein, und deswegen müssen wir die Bedeutungen der als Termini benutzten Worte schärfer auseinanderhalten, als es unseren Sprachgewohnheiten entspricht.

Bisher haben wir das Wort »Bedeutung« für alles gebraucht, was in der Sphäre des Unsinnlichen und Verstehbaren überhaupt liegt. Besonders aber scheint der Terminus für das geeignet, was an einem einzelnen Wort verstanden wird, und was dann eventuell nur zuständlich oder in der vorher angegebenen Weise gegenständlich noch unbestimmt bleibt. Im Unterschied davon sprechen wir dann von Sinn oder noch besser von *Sinngebilden*, d. h. diesen Terminus wollen wir nun überall dort verwenden, wo es gilt, den gegenständlich bestimmten Charakter des Unsinnlichen und Verstehbaren im Gegensatz zu den bloß zuständlichen Sinnelementen als den bloßen Bedeutungen zu kennzeichnen. Das also, was wir an wahren Sätzen oder an schönen Versen verstehen, und was als spezifisch logisch oder spezifisch ästhetisch in bestimmter Weise verstanden werden kann, soll niemals bloße Bedeutung, sondern stets

Sinn oder Sinngebilde heißen. Nach dieser Terminologie ist dann die Bedeutung z. B. des Wortes Mond in ihrer zuständlichen Unbestimmtheit weder theoretisch noch ästhetisch different, sondern erst ein Sinngebilde, das an einem wahren Satz oder an einem schönen Verse haftet, kann einen spezifisch logischen oder einen spezifisch ästhetischen und damit einen gegenständlich bestimmten Charakter haben.

Mit dem üblichen Sprachgebrauch stimmt, wie gesagt, diese Terminologie nicht ganz überein. Wir sind gewöhnt, auch von wahren Sätzen oder schönen Versen zu sagen, daß sie eine theoretische oder ästhetische »Bedeutung« besitzen, und umgekehrt reden wir vom »Sinn« einzelner Worte, deren Bedeutungen in die verschiedensten spezifisch bestimmten Gebilde als Glieder eingehen können, so daß dann das Wort »Sinn« die Bezeichnung auch für etwas nur Zuständliches, Unbestimmtes ist. Selbstverständlich wäre es pedantisch, einen solchen Sprachgebrauch überall zu vermeiden. Aber im Interesse wissenschaftlicher Genauigkeit und Eindeutigkeit empfiehlt es sich doch, daß wir in einer Theorie des Erkennens der verstehbaren Welt, wo Mißverständnisse möglich sind, stets zwischen zuständlicher Bedeutung und gegenständlichem Sinn oder noch besser Sinngebilde scheiden und dann die bloße Bedeutung, die unselbständig ist, als Sinnelement der selbständigen Sinn Ganzheit als dem eigentlichen Sinngebilde entgegensetzen.

Die Unterscheidung hat sachlich eine weittragende Bedeutung. Hält man sie sich immer gegenwärtig, so wird man nicht mehr glauben, man könne das »Wesen« eines Gegenstandes, auf den ein einzelnes Wort durch seine Bedeutung hinweist, durch bloßes »Schauen« ohne begriffliche Bestimmungen erfassen. Die Bedeutung einzelner Worte wird in der Regel erst bestimmt durch den Sinnzusammenhang eines ganzen Satzes, und nur wenn man schon festgestellt hat, daß mit einem Wort ein bestimmter »Begriff« verbunden werden soll, der stets mehr als bloß zuständliche Bedeutung ist, kann man den Versuch einer Wesensforschung machen.

Ein anderes Beispiel möge das Gemeinte verdeutlichen. Das Wort »Zeit« besitzt je nach dem Zusammenhang, in dem es gebraucht wird, sehr verschiedene Bedeutungen. Nehmen wir den Satz: »in unserer Zeit, in der niemand mehr Zeit hat, ist es die höchste Zeit, daß jemand sich die Zeit damit vertreibt, das Wesen der Zeit zeitlos zu begreifen«. Es wäre aussichtslos, das »Wesen der Zeit« festzustellen, wenn man dabei nach dem fragte, was das Gemeinsame in all den verschiedenen »Zeiten« ist, die hier den Namen der Zeit tragen. Gibt es in solchem Sinne ein Wesen der Zeit? Das darf man nicht voraussetzen. Vor jeder Untersuchung muß vielmehr eine begriffliche Bestimmung des zu untersuchenden Ge-



genstandes stehen, die wenigstens vorläufig das Gebiet abgrenzt. Das einzelne Wort genügt dazu nicht. Es gibt, um auf das früher gebrauchte Beispiel zurückzukommen, auch kein Wesen des Mondes überhaupt, das sich »schauen« ließe, wenn man an alles denkt, was die Sprache Mond nennt. Man kann immer nur nach dem Wesen des besonderen Mondes fragen, der in einem begrifflich zu bestimmenden Sinnzusammenhang mit dem Worte Mond gemeint ist, und so sollte man überall verfahren. Bloße Wortbedeutungen eignen sich zur Abgrenzung eines Gegenstandes, dessen Wesen man erkennen will, nur in Ausnahmefällen. Das muß klar sein, sobald man Bedeutungen und Sinngebilde in der angegebenen Weise voneinander trennt.

Doch hier war nur ganz im allgemeinen auf die Tragweite unserer Scheidung hinzuweisen, und wir brauchen diese besondere Richtung des Gedankens daher nicht weiter zu verfolgen. Für uns ist vielmehr etwas anderes wichtig. Auch die bloßen Bedeutungen oder die zuständlichen Sinnelemente spielen trotz ihrer Unbestimmtheit bei jeder Erkenntnis des Intelligibeln insofern eine große Rolle, als der *I n h a l t* des zu untersuchenden Sinngebildes vollständig schon in ihrer Mannigfaltigkeit zu finden sein muß. Aus ihnen setzt sich das ganze Gebilde als aus seinen inhaltlichen Elementen zusammen. Nur haben die inhaltlichen Bedeutungen für sich genommen andererseits auch in ihrer Gesamtheit noch keinen gegenständlichen Charakter, und eine Untersuchung, welche zu Begriffen von bestimmten intelligibeln Gegenständen kommen will, kann sich daher nie auf bloße Wortbedeutungen und ihren Inhalt beschränken. Gegenständlichkeit zeigt vielmehr erst das Sinngebilde als Ganzes, und da dieses keinen andern Inhalt haben kann als den, der bereits in der Summe aller seiner isolierten Elemente steckt, dürfen wir sagen: überall ist es erst die Form, die aus den zuständlichen Elementen einen spezifisch bestimmten Gegenstand macht und damit zugleich das »Wesen« des ganzen Sinngebildes in seiner Eigenart festlegt. Können wir uns doch sehr wohl einen ästhetischen und einen logischen Sinn so denken, daß beide sich mit Rücksicht auf ihre *E l e m e n t e*, die durch die einzelnen *W o r t e* zum *A u s d r u c k* kommen, also *i n h a l t l i c h* nicht unterscheiden lassen, und die trotzdem durch die Form wesentlich voneinander verschieden sind.

Aus alledem ergibt sich, daß im Gebiete des Unsinnlichen und Verstehbaren die Gegenstände in analoger Weise erst durch Formen konstituiert sind, die zu ihrem unsinnlichen Inhalt hinzutreten und ihn zu Gebilden zusammenschließen, wie im Gebiet des Sinnlichen und Wahrnehmbaren erst Formen aus den bloß zuständlichen sinnlichen Inhalten Gegenstände,

z. B. Dinge mit wahrnehmbaren Eigenschaften, machen. Wollen wir also die Struktur einer Erkenntnis der intelligibeln Welt begreifen, so haben wir den Gedanken, der Form und Inhalt der verstehbaren Sinngebilde in der angegebenen Weise begrifflich trennt, weiter zu verfolgen und vor allem zu fragen, von welcher Art die Formen sind, auf Grund deren im Gebiet des Verstehbaren die unsinnlichen Elemente zu relativ selbständigen unsinnlichen Teilgegenständen zusammengehen. Erst wenn wir das wissen, können wir festzustellen suchen, durch welche Formen aus allen Teilgegenständen das Ganze einer verstehbaren »Welt« sich aufbaut, und welche Struktur ihre Erkenntnis zeigen muß.

## IX.

### Sinn und Wert.

Beschränken wir uns auf die ausgewählten Beispiele, so wird mit Rücksicht auf die erste Frage, d. h. die nach der Form der relativ selbständigen Teilgegenstände, ein Punkt von entscheidender Wichtigkeit leicht klar zu machen sein. Wir brauchen das, was wir an ihnen zeigen konnten, nur insofern noch zu vervollständigen, als wir zu den Begriffen der Wahrheit und der Schönheit als den Begriffen von Formen theoretischer und ästhetischer Sinngebilde noch die Begriffe ihrer Gegensätze, d. h. die der Falschheit und der Häßlichkeit hinzufügen. Dann erhalten wir zwei Begriffspaare, über deren Art wir nicht im Zweifel sein können. Das, worauf es dabei ankommt, wollen wir für jedes von ihnen zum Bewußtsein zu bringen.

Zunächst dürfen wir sagen: ein theoretisches Sinngebilde ist nur insofern vollständig theoretisch geformt, als es entweder den Charakter der Wahrheit oder den der Falschheit trägt <sup>1)</sup>, und was den ästhetischen Sinn betrifft, so liegt er nur insofern in der ästhetischen Sphäre, als er entweder schön oder häßlich genannt werden kann. Jede Indifferenz der Sinngebilde mit Rücksicht auf solche Alternativen ist ausgeschlossen. Das wird vor allem dann deutlich, wenn wir die Ausdrücke wahr und falsch ebenso wie schön und häßlich in der weitesten Bedeutung nehmen. Wir trennen also hier das Wahre nicht vom »Richtigen« und stellen ebensowenig das Schöne als eine besondere Art des Aesthetischen neben das »Erhabne« oder das »Charakteristische«. Damit

1) Von den theoretisch differenten Fragen, deren Sinn wir als noch unvollständig theoretisch geformt bezeichnen können, um ihn von dem Sinn der wahren oder falschen Sätze zu unterscheiden, sehen wir hier ab. Ihre Beziehung zur Form der Wahrheit und Falschheit ist ein besonderes Problem.

kämen wir zu Spezialproblemen der Logik oder der Aesthetik, die hier nicht wichtig sind. Wahr soll vielmehr in unserem Zusammenhang alles heißen, was einen *positiven* theoretischen Sinn verkörpert, und schön soll alles genannt werden, was sich als *positiv* ästhetisch sinnhaft darstellt, während umgekehrt das Wort falsch den *negativen* theoretischen Sinn und das Wort häßlich den *negativen* ästhetischen Sinn bezeichnet.

Verstehen wir die Bezeichnungen so, dann können wir weitergehen und sagen: wahr und falsch sind zugleich die Namen für den theoretischen, schön und häßlich zugleich die Namen für den ästhetischen *Wertgegensatz*, denn die Worte negativ und positiv sind, wenn sie auf Sinngebilde angewendet werden, nur als Bezeichnungen für positive Werte und negative Werte (Unwerte) zu denken. Von hier aus gilt es dann, den Begriff des gegenständlichen Sinngebildes mit Rücksicht auf die formale Grundlage der Gegenständlichkeit des verstehbaren Sinnes überhaupt genauer zu bestimmen.

Indem wir unseren Gedanken diese Wendung geben, führen wir damit den Begriff ein, der für das Folgende von entscheidender Bedeutung ist, nämlich den des *Wertes*. Gewiß leidet auch dieser Terminus an einer großen Vieldeutigkeit, aber wir können ihn hier nicht entbehren, und sein Gebrauch wird unbedenklich, sobald wir die Bedeutung des Wortes »Wert«, die hier gemeint ist, gegen andere mit demselben Worte verknüpfte Bedeutungen abgrenzen, also aus der bloß zuständlichen Wortbedeutung »Wert« einen verstehbaren »Gegenstand« oder einen »Begriff« machen, wozu wir dann den Sinn von Sätzen brauchen.

Schon bei der Darstellung der Ideenlehre Platons ließ sich der Begriff des Wertes nicht vermeiden, und schon dort konnte klar werden, was wir ganz allgemein mit dem Worte meinen. Wir werden nie in die Gedanken Platons eindringen, falls wir uns nicht das Folgende klar machen. Es ist bei Platon der positive theoretische Wahrheitswert, der die »noetische« Welt im Unterschiede von und im Gegensatz zu der von diesem Werte freien »aisthetischen« Welt bestimmt. Wäre das Noetische nicht das theoretisch wertvollere im Vergleich zum aisthetischen Sein, so würden wir nicht begreifen, wie Platon dazu kommt, die Ideen als das eigentlich Seiende (*ὄντως ὄν*) hinzustellen. Die Ontologie ist hier notwendig mit Axiologie verbunden. Wir haben früher nicht nur diese Verbindung gelöst, um uns gegen die platonisierende Umdeutung des Wertes ins Metaphysische zu wenden, sondern zunächst auch den Begriff des Wertes selbst ganz zurücktreten lassen, denn unabhängig von jedem Platonismus sollte klar werden: sobald man das Problem des Verstehbaren oder Intelligibeln



richtig stellt und dann das Wesen der unsinnlichen Bedeutungen und Sinngebilde in ihrer Eigenart zu begreifen sucht, wird man schließlich mit sachlicher Notwendigkeit auf Wertprobleme geführt. Nun, nachdem der Unterschied von zuständlichen Sinnelementen und gegenständlichen Sinngebilden erkannt ist, dürfen wir ohne jede Rücksicht auf Platon und seine metaphysische Umdeutung des Wertseins sagen: Sinnprobleme, soweit sie Gegenstandsprobleme sind, lassen sich, jedenfalls wenn es sich dabei um theoretischen und ästhetischen Sinn handelt, wissenschaftlich nur als Wertprobleme behandeln.

Denkt man dann weiter an die Trennung von Form und Inhalt der Sinngebilde, so kann man das, worauf es hier ankommt, in noch anderer Weise zum Ausdruck bringen und damit den entscheidenden Punkt klar stellen. Die Form, die aus den zuständlichen Sinnelementen gegenständliche Sinngebilde macht, muß, jedenfalls soweit die als Beispiele herangezogenen Gebiete des theoretisch und ästhetisch Verstehbaren in Betracht kommen, den Charakter des Wertes tragen, d. h. eine *Wertform* sein. Durch Wertformen allein werden solche Sinngebilde als Gegenstände konstituiert. Jeder wahre Sinn trägt notwendig die Wertform der Wahrheit, jeder schöne Sinn notwendig die Wertform der Schönheit. Das ist jetzt nicht etwa eine Tautologie oder auch nur eine Selbstverständlichkeit, die nicht ausdrücklich gesagt zu werden braucht, denn wir unterscheiden *Wahrheit* und *Schönheit* als abstrakte Wertformen scharf von dem wahren und dem schönen »Sinn«, d. h. von dem konkreten, inhaltlich erfüllten Sinngebilde, und wir wollen feststellen, daß es ohne Wertformen nur zuständliche, also theoretisch und ästhetisch noch indifferente »Bedeutungen«, aber keine gegenständlichen wahren und schönen Sinngebilde gibt.

So wird klar: ob wir einen Satz als Träger eines gegenständlichen wahren Sinngebildes oder als Träger eines theoretischen Wertgebildes bezeichnen, kommt im Grunde auf dasselbe hinaus, und ebenso macht es keinen sachlichen Unterschied, ob wir von einem Verse sagen, daß er ein gegenständliches schönes Sinngebilde zum Ausdruck bringt, oder daß ein ästhetisches Wertgebilde an ihm haftet. Reflektieren wir bei einem Sinngebilde auf die Form, die der Sinn Ganzheit das spezifische, in diesem Falle theoretische oder ästhetische Gepräge aufdrückt, so tun wir dabei nichts anderes, als wenn wir aus einem konkreten, inhaltlich erfüllten Wertgebilde den formalen Wert begrifflich herauslösen, der dem Ganzen den spezifischen Wertcharakter und damit zugleich die Gegenständlichkeit verleiht.

Für theoretische, d. h. wahre oder falsche, und für ästhetische, d. h.

schöne oder häßliche Sinngebilde braucht wohl nicht weiter gezeigt zu werden, daß ihre Formen Wertformen sind. Es liegt auf der Hand: etwas »wahr« nennen, heißt, ihm einen positiven theoretischen Wert, etwas »falsch« nennen, heißt ihm einen negativen theoretischen Wert oder Unwert zusprechen. Ebenso verliert das Wort »schön« seine prägnante Bedeutung, wenn es nicht einen positiven ästhetischen Wert meint, und der Ausdruck »häßlich« wird nichtssagend, wenn wir nicht einen negativen ästhetischen Wert oder einen ästhetischen Unwert mit ihm verknüpfen. Für unsere Beispiele also sind wir zu einem bestimmten Ergebnis in bezug auf das Wesen der Form gekommen, die aus unsinnlichen Inhalten verstehbare Gegenstände macht: sie muß als eine Wertform begriffen werden.

Was folgt nun daraus für die Struktur einer Erkenntnis der intelligibeln »Welt«? Zunächst drängt sich die Frage auf: wieweit dürfen wir das, was wir bisher an einigen Beispielen zeigen konnten, auch v e r a l l g e m e i n e r n? Wir haben uns bei der Darstellung des Unterschiedes von Sinn-elementen und Sinngebilden und des damit zusammenhängenden Unterschiedes von Form und Inhalt der verstehbaren Gegenstände, bisher auf solche intelligible Gebilde beschränkt, die an einer besondern Art von Körpern, nämlich an Komplexen von bedeutungsvollen und verstehbaren Worten, d. h. in der Regel an Sätzen haften. Schon wiederholt aber wiesen wir darauf hin, daß mit Worten und Sätzen das körperlich-sinnliche »Material« für den Aufbau der verstehbaren Welt in keiner Weise erschöpft ist. Schon insofern scheint die Allgemeinheit unserer Ergebnisse problematisch zu bleiben.

Dazu kommt ein anderer Umstand, der ebenfalls eine Einschränkung unserer Resultate nahelegt. Nur an solchen Sinngebilden, die an Sätzen haften, konnten wir zuständige Elemente als »Bedeutungen« einzelner Worte und gegenständliche Ganzheiten als »Sinn« von Sätzen in eindeutiger Weise einander so gegenüberstellen, daß erst das Ganze, also der Sinn der Sätze, die Form zeigt, die den Elementen, also den Wortbedeutungen, solange sie für sich genommen werden, noch fehlt. Inwiefern überall der spezifische Charakter des verstehbaren Gegenstandes oder Sinngebildes von der Form abhängt, die seine inhaltlich erfüllten Sinnelemente zu einer Einheit zusammenschließt, vermögen wir im Einzelnen hier nicht einmal anzudeuten, denn das würde in jedem besonderen Falle ein Eingehen auf die sachliche Eigenart der Sinngebilde erfordern. Wir müssen also ausdrücklich hervorheben: nur dort, wo Sätze als körperliche Sinnträger vorliegen, können die Teile dieser Körper, d. h. die einzelnen Worte, wegen der Bedeutungen, die sie besitzen, als Träger der einzelnen noch

ungeformten Sinnelemente gelten, während der Satz im Unterschied davon Träger des ganzen geformten Sinngebildes ist. Höchstens ließe sich etwas Analoges außerdem, wie wir sahen, für musikalische Sinngebilde behaupten, die so an körperlichen Tonkomplexen haften, daß die einzelnen Töne ebenfalls als die körperlichen Träger der Sinnelemente zu betrachten sind, aus denen das Ganze des Sinnes sich aufbaut. Dagegen würde es schon bei Werken der bildenden Kunst nicht möglich sein, ohne sachliche Untersuchung anzugeben, welche sinnlich wahrnehmbaren Teile eines Werkes ohne die Form des Ganzen Träger von bloßen Sinnelementen bleiben, und welches sinnlich wahrnehmbare Ganze als Träger der künstlerisch verstehbaren Sinn Ganzheit zu betrachten ist. Die Verallgemeinerung in dieser Hinsicht erscheint also ebenfalls problematisch.

Vollends müssen sich die Schwierigkeiten der Verallgemeinerung häufen, wenn wir von den Sinngebilden des kontemplativen Lebens in Kunst und Wissenschaft zu den Sinngebilden des aktiven Lebens in sozialen Zusammenhängen übergehen. Wir können noch nicht das Geringste darüber aussagen, in welcher Weise wir hier die Elemente von Sinngebilden, die z. B. an sittlichen Handlungen etwa im Staat oder an erotischen Beziehungen der Menschen zueinander haften, in ein eindeutiges Verhältnis zu den Teilen der realen Träger zu bringen haben, durch welche die sittlichen oder erotischen Sinngebilde zum sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck kommen. Alle solche Fragen fordern zu ihrer Beantwortung eingehende sachliche Untersuchungen. Noch wissen wir darüber nichts. Das muß mit Nachdruck gesagt werden, damit nicht die Meinung aufkommt, wir neigten zu einer unkritischen Verallgemeinerung. Der Gedanke, der an Beispielen bisher entwickelt wurde, ließe sich erst in einem umfassenden System der Sinndeutung des Intelligibeln nach allen Seiten hin befriedigend darstellen. An dieser Stelle können wir davon nicht einmal eine Andeutung geben.

Trotzdem ist eine Verallgemeinerung des an einem kleinen Kreise von Beispielen gewonnenen Resultates schon hier möglich, sobald wir uns streng auf das beschränken, was das eigentliche Thema dieser Abhandlung ist, nämlich auf das Problem einer Erkenntnis der intelligibeln »Welt«, und dann bei ihr lediglich das Verhältnis in Betracht ziehen, in das durch sie die Formen der gegenständlich bestimmten Sinngebilde zu Werten überhaupt kommen. Wir stellen also nur die Frage, inwiefern wir die erkannten Sinnformen der verstehbaren Gegenstände, was auch ihr Inhalt im übrigen sein mag, stets als Wertformen anzusehen haben, oder noch genauer, wir wollen allein wissen: kann ein Sinngebilde, das wir alle als d a s s e l b e verstehen und mit Rücksicht darauf in seiner gegenständlichen Be-



stimmtheit zu deuten versuchen, in jeder Hinsicht als wertfrei gedacht werden, oder ist nicht zum mindesten seine Form, sobald wir sie begrifflich vom Inhalt ablösen, notwendig als Wertform zu denken?

Das muß sich entscheiden lassen, auch ohne daß wir über die Abgrenzung von Form und Inhalt der Sinngebilde im Einzelnen und besonders über den Unterschied der körperlichen Träger der inhaltlichen Sinnelemente vom Träger des geformten Sinnganzen genaueres zu sagen in der Lage sind. Wissen wir nur über die begrifflich abgelöste Sinnform, die wir zum Deuten des ganzen Sinngebildes brauchen, und über ihr Verhältnis zum Wert Bescheid, dann haben wir für den Einblick in die Struktur einer Erkenntnis der allen gemeinsamen intelligibeln Welt, auf die es hier allein ankommt, bereits viel gewonnen.

Wir knüpfen, um weiter zu kommen, wieder an den Begriff des Gegensatzes an, den wir für das ästhetische und theoretische Gebiet als maßgebend feststellen konnten, um hier die Sinnformen in ihrer Eigenart zu kennzeichnen, ein Gegensatz, der seinen Ausdruck darin fand, daß jedes ästhetisch gegenständliche Sinngebilde entweder schön oder häßlich, jedes theoretisch gegenständliche Sinngebilde entweder wahr oder falsch ist. Den Begriff eines Gegensatzes dieser Art oder eine solche Alternative werden wir überall brauchen, wo wir ein Sinngebilde als durch seine Form gegenständlich bestimmt erkennen, also nicht nur Komplexe von bloß zuständlichen Bedeutungen verstehen wollen. Das ist methodisch wichtig, denn es läßt sich zeigen, daß ein solcher Gegensatz, der zur formalen Begriffsbestimmung jedes gegenständlichen Sinngebildes unentbehrlich ist, stets ein Wertgegensatz sein muß.

Allerdings gibt es vielleicht auch übergegensätzliche Werte, aber sie kommen hier nicht in Betracht, denn bei der Erkenntnis des Diesseits, auf die wir uns beschränken, spielen sie keine Rolle. In der Erfahrungswelt werden Werte, sobald sie theoretisch vollständig fixiert und in das theoretische Bewußtsein gehoben sind, immer zugleich Glieder von Wertgegensätzen sein, und falls wir nach einem übergegensätzlichen werthaftern Jenseits fragen, dann tritt das Diesseits zu ihm irgendwie in einen Gegensatz, der nun ebenfalls nur als Wertgegensatz zu denken ist. Wir kommen also bei der theoretischen Formulierung und begrifflichen Festlegung von Werten nicht aus der Sphäre der Wertgegensätze hinaus und brauchen daher in unserem Zusammenhange nach der Uebergegensätzlichkeit der Werte im Jenseits nicht zu fragen. Uns interessiert nur, ob ein diesseitiges verstehbares Sein die aufgezeigte Art der Negation und das eigentümliche Verhältnis des Negativen zum Positiven, wie es

bei wahr und falsch oder schön und häßlich vorliegt, zeigen kann, ohne zugleich werthhaft zu sein.

Die Antwort ergibt sich daraus, daß in einem völlig wertindifferenten Gebiet die Negation als bloße Negation eines Etwas immer nur zum Nicht-Etwas oder zum Nichts führt. Ein negatives Etwas kommt als Etwas, das nicht Nichts ist, nur in Gestalt des negativen Wertes vor, dem dann der entsprechende positive Wert gegenüber tritt. Unter einem wertfreien negativen Sein kann man sich überhaupt nichts denken, solange man nicht an die Stelle des negativen Etwas ein positives Sein setzt. Daraus folgt: wo wir Position und Negation in der Weise wie z. B. Schönheit und Häßlichkeit oder Wahrheit und Falschheit als Formen des Positiven und Negativen vom Inhalt loslösen und dann kontrastieren können, haben wir es immer mit Wertformen zu tun, und wenn nun die Aufstellung eines solchen Gegensatzes überall dort unvermeidlich ist, wo wir darauf ausgehen, ein Sinngebilde als gegenständlich geformt im Unterschied von seinem bloß zuständlichen Inhalt begrifflich zu bestimmen und damit erkennend zu deuten, dann müssen wir bei einer Erkenntnis der intelligibeln Welt die Formen der gegenständlichen Sinngebilde überall als Wertformen fassen.

Wir haben diesen abstrakten Gedanken vorangestellt, weil er die Unentbehrlichkeit der Wertbegriffe bei der Erkenntnis des Verstehbaren am leichtesten in *p r i n z i p i e l l e r* Notwendigkeit und Allgemeinheit erkennen läßt <sup>1)</sup>. Für den Fall, daß unsere Argumentation allzu abstrakt oder »formalistisch« erscheint, fügen wir noch hinzu, daß man auch von anderer Seite her plausibel machen kann, weshalb wir überall dort, wo wir einen Sinn als formbestimmt *e r k e n n e n* wollen, ohne Begriffe von Werten nicht auskommen. Den »Sinn unseres Lebens« begrifflich deuten, heißt, die Werte erkennen, die ihm zugrunde liegen, und auch dabei muß es sich dann stets um Wertgegensätze handeln, d. h. um die Trennung dessen, was wir positiv zu erstreben, von dem, was wir negativ zu meiden haben, um den auf Grund von Werten festgestellten Sinn

1) Wer das hier Gesagte zu wenig ausgeführt und deshalb wenig überzeugend findet, den muß ich auf andre Schriften von mir verweisen. Eingehend ist die Negation als Wertkriterium im »Gegenstand der Erkenntnis«, 4. Kap., Abschnitt IV: Sinn und Wert, 6. Aufl., S. 260—270 behandelt. Vgl. auch: System der Philosophie I, S. 117 f. Zum erstenmal sind die hier in Betracht kommenden Gedanken in meiner Abhandlung: Zwei Wege der Erkenntnistheorie (Kantstudien 1909) entwickelt. Wenn man sie verstehen will, darf man nicht an *a l l e s* denken, was wir mit dem Worte »negativ« *b e z e i c h n e n*. So kommen z. B. »negative Zahlen«, »negative Temperaturen«, »negative Elektrizität« hier gar nicht in Betracht. Negativ bedeutet dabei etwas ganz anderes als das »Nicht« in Nicht-Etwas (Nichts) und Nicht-Wert (Unwert). Es ist der Name für etwas durchaus Positives.

unseres Lebens zu erfüllen. Das wird nicht bestritten werden und zeugt ebenfalls für das Recht der Verallgemeinerung unseres Ergebnisses.

Von noch anderer Seite her weisen uns ferner Sprachgewohnheiten darauf hin, daß es sich bei Sinngebilden, ja sogar bei bloßen Bedeutungen, stets um einen Gegensatz von Wert und Unwert handelt. Wir brauchen nur auf die Ausdrücke zu achten, die wir von vornherein als Bezeichnungen für unsinnlich Verstehbares verwendeten. Die Worte »bedeutend« und »unbedeutend« können ohne weiteres auch als positive und negative Wertprädikate benutzt werden, und vollends schließen Ausdrücke wie »sinnlos« oder »Unsinn« eine tadelnde Charakterisierung im Gegensatz zu dem Lob ein, daß wir mit einem Wort wie »sinnvoll« erteilen, sind also als Namen für Werte und Unwerte verständlich. Zugleich ist auch dabei wieder ein charakteristischer Unterschied von »Bedeutung« und »Sinn« zu bemerken. Wo wir das Wort »bedeutend« als positives Wertprädikat benutzen, können wir oft nicht angeben, welchen bestimmten Wert wir dabei im Auge haben. Dann bleibt es nach unserer Terminologie bei der bloß zuständlichen Bedeutung überhaupt, d. h. wir wissen noch nicht, welches geformte Sinngebilde vorliegt. Wo es dagegen auf eine Deutung des gegenständlich bestimmten Sinngebildes ankommt, muß stets der Wert anzugeben sein, der als bestimmte Wertform zu dem Gebilde gehört, und der wird sich zugleich immer als Wertgegensatz begrifflich festlegen lassen.

Das sei schließlich noch an einigen Beispielen aus dem Gebiet des tätigen sinnvollen Lebens erläutert, das bisher in seinem Unterschied von dem der Kontemplation ganz im Hintergrunde blieb. Niemand wird daran zweifeln, daß der Sinn einer sittlichen Handlung einen positiven Wertcharakter trägt, während alles, was wir unsittlich nennen, damit zugleich als negativ werthaft gekennzeichnet werden soll. Von hier aus können wir dann leicht weiter ins Allgemeine gehen und sagen: nicht nur der Sinn des ethischen Handelns, sondern alles Verstehbare, das unserem aktiven Leben in sozialen Zusammenhängen Sinn gibt, ist von der Art, daß es diesem Leben damit einen positiven oder negativen Wert verleiht und es so zugleich gegen alles wertindifferente Sein abgrenzt. Deshalb läßt sich von hier aus insbesondere der Sinn alles dessen, was uns als »Kultur« gilt, falls es gegenständlich bestimmt werden soll, als Wertgebilde fassen, ja es kann nur auf diese Art begrifflich festgelegt oder gedeutet werden. Kultur in der weitesten Bedeutung des Wortes fällt positiv genommen zusammen mit dem, was wir pflegen oder kultivieren im Unterschied von der Natur als dem Inbegriff dessen, was seinem eigenen Wachstum überlassen bleibt. Warum aber sollten wir etwas



pflegen, wenn es nicht in irgendeiner Weise einen positiven Wert verwirklicht? Nach dem Sinn der Kultur fragen, heißt demnach nichts anderes als nach den Werten fragen, die in ihr als konkrete Sinngebilde zum Ausdruck kommen, und diese sind dann stets durch eine Wertform als verstehbare Gegenstände konstituiert. Aus einem wertindifferenten Sein läßt sich niemals ein Sinngebilde der Kultur ableiten und bestimmen.

Nach alledem dürfen wir sagen: die Verbindung von verstehbarem Sinn mit Wertformen besteht zum mindesten überall dort, wo es sich um die Erkenntnis gegenständlich bestimmter Sinngebilde, d. h. nicht nur um das Verstehen zuständlicher Bedeutungen handelt, und dieser Umstand ist dann von entscheidender Wichtigkeit schließlich auch dort, wo das Ganze der allen gemeinsamen verstehbaren Welt begriffen werden soll. Diese muß als gegliederte Welt oder Kosmos sich aus gegenständlich bestimmten Sinngebilden zusammensetzen, deren Formen durchweg als Wertformen erkennbar sind. Daß wir die Beispiele häufen, die diesen Zusammenhang von gegenständlich erkanntem Sinn und Wertform ersehen lassen, ist nicht nötig. Schon jetzt unterliegt es keinem Bedenken, wenn wir sagen, daß gegenständliche Sinngebilde für unsere Erkenntnis stets irgendwie auf Werten beruhen und insofern zugleich als Wertgebilde zu betrachten sind. Lediglich insofern bleibt Sinn und Wert voneinander zu trennen, als der Sinn sowohl das Positive als auch das Negative eines Wertgebietes umfaßt, während wir unter dem Wort Wert ohne Zusatz in der Regel nur den positiven Wert verstehen und dann den negativen Wert ausdrücklich Unwert nennen. Das Problem des Sinngegenstandes hat sich auf diese Weise ganz allgemein als ein Wertproblem erwiesen, und vor allem ist wichtig: die Form, welche die Gegenständlichkeit eines Sinngebildes konstituiert und bei der Erkenntnis des Intelligibeln begrifflich klar zu legen ist, läßt sich nicht allein im Gebiet des Theoretischen und Aesthetischen, sondern überall nur als Wertform bestimmen.

Andrerseits aber heben wir noch einmal ebenso entschieden hervor, daß wir uns mit unserer Behauptung ausdrücklich auf die relativ selbstständigen Sinngebilde oder die verstehbaren Gegenstände beschränken. Wie sich die intelligibeln Sinnelemente oder die unsinnlichen Zustände, die in den Sinngebilden erst durch eine Wertform zu Gegenständen zusammengeschlossen werden, zu den Werten verhalten, bevor sie als Glieder in die Sinngebilde eingegangen sind, darüber ist noch nichts ausgemacht. Müssen wir mit ihnen ebenfalls den Begriff eines Wertes oder Unwertes verknüpfen, oder können wir die unselbstständigen Sinnelemente, die wir verstehen, auch als wertindifferent denken? Haftet der

Wertcharakter der gegenständlichen Sinngebilde ausschließlich an ihrer Wertform, oder ist eventuell auch ihr intelligibler Inhalt irgendwie werthhaft?

Damit kommen wir zu einer ganz neuen Frage, deren Beantwortung erhebliche Schwierigkeiten bietet, und bei deren Behandlung schon deswegen nicht leicht eine Entscheidung zu treffen sein wird, weil alles Zuständliche seinem Wesen nach den Charakter der Unbestimmtheit trägt. Es läßt sich immer nur auf Umwegen begrifflich so fassen, daß dabei die Gefahr eines »Umschlagens« des Zustandes in einen Gegenstand vermieden wird. Doch gehören die Probleme, die sich dabei ergeben, nicht mehr in den Zusammenhang unserer Untersuchung über die Prinzipien der Erkenntnis einer uns allen gemeinsamen, aus Gegenständen bestehenden intelligibeln Welt, denn uns kommt es jetzt allein auf die Formen dieser Welt an. Es genügt also, wenn wir wissen, daß die gegenständlichen Sinngebilde durch Wertformen konstituiert werden. Schon daraus muß sich ergeben, welchen Weg wir zu gehen haben, um zu einer Erkenntnis auch des Ganzen der intelligibeln Welt vorzudringen, oder wie wir durch Zusammenfassung aller gegenständlichen Sinngebilde einen einheitlich gegliederten Sinn-Kosmos erkennend aufzubauen imstande sind.

## X.

### Der Aufbau der intelligibeln Welt.

Bei der Beantwortung dieser letzten Frage erinnern wir zunächst wieder an die Prinzipien einer Erkenntnis der sensiblen Welt und stellen dann die beiden Erkenntnisarten vergleichend einander gegenüber, um an ihnen sowohl das, was sie gemeinsam haben, als auch das, worin sie verschieden sind, zum Bewußtsein zu bringen.

Die Sinnenwelt stellt sich uns, wie bereits hervorgehoben wurde, als ein Komplex von »Dingen« dar, die aufeinander »wirken«. Diese Gliederung kann inhaltlich in der verschiedensten Weise vorgenommen werden. In jedem Fall aber trägt schon jedes »einzelne« Ding eine Form, welche seine »Eigenschaften« zu einem Ganzen miteinander verbindet. Insofern die Sinnenwelt aus so geformten Teilen besteht, zerfällt sie irgendwie in relativ selbständige Dinge. Erst durch deren Erkenntnis hindurch führt der Weg zur Erkenntnis des Ganzen. Doch auch das leuchtet sogleich ein: der Versuch, die Sinnenwelt als Ganzes zu erkennen, kann nicht darauf beruhen, daß man einen ihrer relativ selbständigen Teile oder ein Ding nach dem andern für sich erforscht, bis man damit zu Ende gekommen ist, denn jeder der Teile ist, solange er ein sinnlich wahrnehm-

bares Ding bleibt, von jedem andern verschieden, und ihre Anzahl muß für uns unübersehbar groß sein. Wir würden daher, solange wir uns auf die einzelnen Teile beschränken, stets eine für unsere Erkenntnis prinzipiell unerschöpfliche Mannigfaltigkeit vor uns haben, aus der sich ein einheitlich gegliedertes Ganzes nicht machen läßt. Der Umstand, daß die verschiedenen Teile der Sinnenwelt nicht unverbunden nebeneinanderliegen, sondern aufeinander wirken und schon insofern in einem Zusammenhang miteinander stehen, hilft uns für sich allein nicht weiter, denn auch die Kausalzusammenhänge der Sinnenwelt tragen an jeder Stelle ein besonderes Gepräge und sind also in derselben Weise unübersehbar mannigfaltig wie die einzelnen Dinge.

Es bleibt daher, um von den Teilen zum Ganzen zu kommen, nur ein Weg übrig. Wir müssen Begriffe bilden, die sich nicht allein auf dieses oder jenes besondere Ding beziehen, sondern einen allgemeinen Charakter haben, also auf viele Dinge angewendet werden können, und auch dabei genügt es nicht, daß die Begriffe einen nur relativ oder bedingt allgemeinen Gehalt besitzen, denn mit solchen Begriffen könnten wir immer nur eine besondere Gruppe von Dingen zusammenfassen, und nichts würde uns verbürgen, daß die Anzahl solcher Gruppen uns nicht wieder ins unübersehbar Mannigfaltige führt. Wir hätten also auch dann nur die Teile in der Hand, und das Band, welches sie zu einer »Welt« zusammenschließt, bliebe noch immer verborgen. Die Einzelwissenschaften können, ja müssen freilich zunächst einmal *r e l a t i v* allgemeine Begriffe bilden, aber solange sie sich grundsätzlich darauf beschränken, bleiben sie eben Einzelwissenschaften, und es kann durch sie allein zu einer Erkenntnis der Sinnenwelt in ihrer Totalität nicht kommen. Das Streben danach hat erst dann Aussicht auf Erfolg, wenn wir voraussetzen dürfen, es sei im Prinzip möglich, über die Sinnenwelt etwas auszusagen, was einen *u n b e d i n g t* allgemeinen Charakter trägt, d. h. Begriffe zu bilden, die für beliebig viele und damit für alle Teile gelten.

Ja, noch mehr: macht sich die Wissenschaft überhaupt eine Erkenntnis des ganzen mundus sensibilis zur Aufgabe, so kann ihr ihre generalisierende Begriffsbildung erst dann als wesentlich für ihr letztes Ziel erscheinen, wenn sie alle bloß relativ allgemeinen Erkenntnisse als Vorarbeiten zur Gewinnung unbedingt allgemeiner Begriffe ansieht. Solche Begriffe nennen wir »Gesetze« in dem Sinne des Wortes, an den man in den Naturwissenschaften denkt, und wir dürfen sagen: alle Erkenntnis des mundus sensibilis ist dann allein mehr als eine spezialistische Angelegenheit, wenn sie zugleich im Dienste der Erkenntnis von Naturgesetzen steht und diese Erkenntnis schließlich so zu gestalten sucht, daß auch



die verschiedenen Naturgesetze nicht unverbunden als Mannigfaltigkeit *nebeneinander* stehen bleiben, sondern sich zu einem System zusammenschließen lassen. Dessen einheitliche Gliederung bringt dann endlich die Struktur des einheitlich gegliederten sensiblen Kosmos zum Ausdruck, und erst auf Grund einer solchen Erkenntnis sagen wir mit Recht, daß der Komplex von wahrnehmbaren Dingen, die aufeinanderwirken, als eine Ganzheit oder als eine »Welt« begriffen ist. Da es sich dabei stets um Gesetze von aufeinander wirkenden Dingen handelt, werden diese Gesetze Kausalgesetze sein. Sie sagen uns, was überall in der Welt vorgeht, wo Dinge aufeinander wirken.

Die flüchtigen Andeutungen, die hier nicht näher zu begründen sind <sup>1)</sup>, können genügen, um das festzustellen, worauf es in unserm Zusammenhang ankommt. Wir vermögen jetzt sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Verschiedenheiten zum Bewußtsein zu bringen, welche an der Erkenntnis der intelligibeln Welt hervortreten, sobald wir sie mit der Erkenntnis der sensiblen Welt vergleichen.

Wir wissen, daß die intelligible Welt sich als ein Komplex von unsinnlichen Gegenständen darstellt, in denen Sinnelemente oder zuständige Bedeutungen irgendwie durch Wertformen zu gegenständlichen Sinngebilden verbunden sind. Darin zeigte sich das Analogon zur Gliederung der Sinnenwelt in Dinge. Jetzt müssen wir hinzufügen, daß auch ein solcher Komplex von intelligiblen Gegenständen, ebenso wie ein Komplex von sensiblen Dingen, für unsere Erkenntnis noch kein verstehbares Ganzes, also noch keine verstehbare »Welt«, kein *mundus intelligibilis* ist. Auch hier haben wir erst den Weg von den Teilen zum Ganzen zu suchen, und auch hier dürfen wir uns dabei nicht in der Weise auf Teile beschränken, daß wir nur einen Teil nach dem andern ins Auge fassen. Damit kämen wir auch hier nie zu Ende, denn ebenso wie alle wahrnehmbaren Dinge sind alle relativ selbständigen verstehbaren Teilgebilde von allen andern Teilgebilden des *mundus intelligibilis* verschieden. Die Untersuchung aller Teile im Besondern würde daher auch hier vor eine unübersehbare Mannigfaltigkeit führen, die sich niemals als einheitlich gegliederte Welt in ihrer Totalität darstellen ließe.

Allerdings besitzen auch die Sinngebilde als Teile des *mundus intelligibilis* nur eine relative Selbständigkeit, so daß von einem Zerfallen in völlig unverbundene Fragmente im Reich des Verstehbaren keine Rede sein kann. Von vornherein schließen sich Mehrheiten von relativ selbstän-

1) Vgl. hierzu mein Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 5. Aufl. 1929, 1. Kapitel: Die begriffliche Erkenntnis der Körperwelt.

digen Sinngebilden zu umfassenderen Sinnganzheiten zusammen. Aber auch solche Sinnganzheiten kann es wieder unübersehbar viele geben, und für jede Erkenntnis der intelligibeln Welt wird es daher bei einer Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit des Ganzen solange bleiben, als sie sich auf die gegebenen konkreten Teilgebilde beschränkt. Gewiß kann man für jedes von ihnen die Wertform aufzeigen, die seinen Inhalt gegenständlich macht, aber die verschiedenen Gebilde werden sich auf diesem Wege in ihrer konkreten und individuellen Eigenart nie zu dem zusammenfassen lassen, was wir mit Recht als eine intelligible Welt bezeichnen und als einheitlich gegliedertes Ganzes erkennen wollen. Es bleibt uns also auch im Gebiete des Intelligibeln nichts anderes übrig, als daß wir versuchen, vom Besonderen zum Allgemeinen zu kommen, und zwar, wie nicht erst ausdrücklich nachgewiesen zu werden braucht, wieder wie im Sensibeln zu einem Allgemeinen, das mehr als relativ oder bedingt allgemein ist. Anders ausgedrückt: wir müssen hier ebenfalls nach »Gesetzen« suchen, falls man diesen Terminus im Reich des verstehbaren Unsinnlichen gelten lassen will, wo es sich um Naturgesetze nicht handeln kann.

Woran aber werden wir dabei anknüpfen? An den Inhalt der intelligiblen Gegenstände oder an ihre Form? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Jede Form stellt ihrem Inhalte gegenüber von vornherein etwas »Allgemeines« dar, und dieses Allgemeine haben wir für sich ins Auge zu fassen. Soll der intelligible Kosmos als Ganzes erkannt werden, so muß die Erkenntnis sich zunächst auf die Formen richten, die seine Teile zu relativ selbständigen Gegenständen machen, und muß dann nach der Gesamtheit dieser Formen fragen. Eine bloß inhaltliche Erkenntnis der Welt in ihrer Totalität wäre auch im Gebiet des Intelligibeln unmöglich, denn ihr Inhalt bleibt so unübersehbar wie der der Sinnenwelt. Ueberall ist Totalitätserkenntnis mit Formerkenntnis notwendig verknüpft.

Schon daraus aber ergibt sich alles weitere. Die Formen der Sinngebilde haben wir als Wertformen erkannt. Die Erkenntnis der intelligibeln Welt in ihrer Totalität muß sich daher auf die Wertformen in ihrer Totalität richten. Zunächst wird sie die gegenständlichen Sinngebilde, deren Wertformen sie festgestellt hat, nach der Verschiedenheit dieser Wertformen in mehrere Gruppen zusammenfassen, also z. B., wie wir es früher bereits getan haben, die spezifisch ästhetischen Sinngebilde von den spezifisch theoretischen Sinngebilden dadurch abgrenzen, daß sie die Form der Schönheit der Form der Wahrheit gegenüberstellt, und dann immer weiter nach neuen spezifischen Wertformen suchen, die neue

Gruppen von Sinngebilden konstituieren. Aber bei einer solchen Gruppenbildung können wir auch hier nicht stehen bleiben. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Wertformen, die Sinngebilde gegenständlich machen, bliebe dabei noch immer unübersehbar, d. h. es ließe sich nicht absehen, wie wir mit ihrer bloßen Aufzählung je an ein Ende kommen oder uns einem solchen Ende auch nur annähern sollten. Wir müssen daher nicht nur die konkreten Sinngebilde auf ihre abstrakten allgemeinen Wertformen hin betrachten, sondern auch diese Wertformen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufassen suchen. Erst wenn das gelingt, wird es möglich, die Fülle aller Sinngebilde als verstehbare »Welt« zu begreifen.

Damit führt dann der Gedanke an die Erkenntnis der intelligibeln Welt als eines Ganzen notwendig zu dem Gedanken an die Aufstellung von unbedingt allgemeinen Wertformen und schließlich zu der Idee eines gegliederten Systems dieser Formen oder zu dem Versuch einer systematischen Erkenntnis aller Werte. Erst durch ein solches Wertsystem kommen wir hier zu mehr als bedingt allgemeinen, d. h. notwendigen Formen und damit zu Prinzipien des mundus intelligibilis in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Erst ein System von Wertformen, die man dann auch die unbedingt allgemeinen »Wertgesetze« nennen mag, ist jenem System von Natur- oder Kausalgesetzen logisch äquivalent, in dem wir die Prinzipien des mundus sensibilis erfassen.

Selbstverständlich kann man die Möglichkeit leugnen, ein System unbedingt allgemeiner Wertformen in der Weise wissenschaftlich zu begründen wie das System von Kausalgesetzen, und es soll hier auch gar nicht der Versuch gemacht werden, zu zeigen, wie das System der Werte aussehen müßte, um seinen Zweck zu erfüllen. Probleme dieser Art stehen hier nicht in Frage<sup>1)</sup>. Nur das eine sollte klar werden: wenn man überhaupt bei der Erkenntnis des Unsinnlichen und Verstehbaren über Einzelheiten und stets zufällig bleibende Partikularitäten von Gruppenbildungen, die beliebig vermehrt werden können, hinaus zur Erkenntnis einer einheitlichen und notwendigen Totalität kommen will, so ist damit der Versuch einer Wertsystematik als unvermeidliche

1) Die Gedanken, die sich auf die Gliederung der Wertsystematik beziehen, habe ich zum erstenmal in einer Abhandlung »Vom System der Werte«, Logos, Bd. IV, 1913, S. 298 bis 327, veröffentlicht und im 1. Band meines Systems der Philosophie weiter ausgeführt. Es handelt sich darum, die Werte mit Rücksicht auf die Eigenart ihres Seins, d. h. mit Rücksicht auf ihre »Geltung« systematisch so zu ordnen, daß ein System formaler Wert- oder Geltungsstufen entsteht. Die Prinzipien, die man dazu braucht, bilden ein Problem für sich. Die »Werttafel«, die ich am Schluß meiner »Allgemeinen Grundlegung der Philosophie« gegeben habe, ist nur zu verstehen, wenn man die Darlegung der Prinzipien, auf denen sie beruht, verstanden hat. Als bloßes Schema ist sie nichtssagend.



Aufgabe gestellt. Für welches andere Gebiet als das der Werte sollte sich ein System von der Art gewinnen lassen, daß ihm die Prinzipien für eine Totalerkenntnis des Verstehbaren zu entnehmen sind? Es bleibt kein anderes Gebiet mehr übrig. Wir müssen uns an die Welt der Erfahrung halten, und diese wird durch die Teilung in eine sinnliche psychophysische Realität einerseits und eine unsinnliche intelligible Welt andererseits vollständig erschöpft. Ein drittes Reich, das diesen beiden zu koordinieren wäre, gibt es im Diesseits nicht. Aus den Erkenntnissen aber, die sich auf die wertfreie Sinnenwelt beschränken, können wir für eine Erkenntnis der intelligibeln Welt in ihrer Ganzheit nichts lernen. Also bleibt nur das System der Formen des Intelligibeln, d. h. das System der Werte als Grundlage für eine Gesamterkenntnis des Verstehbaren.

Es liegt freilich der Gedanke nahe, man könne sich zur vollständigen Erkenntnis der Sinngebilde auch an ein Sein halten, das Sinnliches und Unsinnliches miteinander verbindet, nämlich an die eigenen seelischen Vorgänge, die das Intelligible erfassen und es insofern, soweit es uns bekannt wird, mitenthalten müssen. Aber keine Untersuchung, die den Namen psychologisch verdient, insofern sie das Psychische in den Vordergrund stellt, vermag am Psychischen das systematisch herauszuarbeiten, was für den Aufbau der nicht-psychischen intelligibeln »Welt« wichtig ist. Erst dann vielmehr, wenn wir die verstehbare Welt in ihrer Gliederung bereits kennen, sind wir in der Lage, auch das Seelenleben nachträglich auf die Totalität des verstehbaren Sinnes zu beziehen und dann die seelischen Akte mit Rücksicht auf die durch sie vollzogene sinnliche Realisierung des Unsinnlichen systematisch zu gliedern. Das ist selbstverständlich eine wissenschaftliche Aufgabe, die wir uns ebenfalls stellen können. Doch von prinzipieller Bedeutung für die Erkenntnis des mundus intelligibilis kann ihre Lösung nicht werden. Wo das Ganze des verstehbaren Seins selbst in Frage steht, bleibt alles sinnliche Sein, also auch das psychische, bloße Fundstätte. Sobald das Verstehbare daran gefunden ist, muß die Untersuchung es begrifflich isolieren und dann zum eigentlichen Gegenstand machen, ohne dabei das Seelenleben, womit die Individuen es verstehen, weiter zu berücksichtigen. Am verstehbaren unsinnlichen Gehalt allein hat sie Begriffe zu bilden, die zu einer Erkenntnis der intelligibeln Welt erforderlich sind, ebenso wie die Körperwissenschaften an Körpern ihre Begriffe bilden und nicht an den psychischen Akten, womit die Individuen das physische Sein wahrnehmen <sup>1)</sup>.

1) Vielleicht sagt man, für die Psychologie sei die Trennung des seelischen Seins von dem dadurch verstandenen nicht-psychischen Gehalt undurchführbar, denn nehme man

Es ist wünschenswert, daß über die Notwendigkeit einer begrifflichen Trennung des Sensibeln und des Intelligibeln bei jeder Forschung, die zu einem Ganzen strebt, ein Zweifel sowenig übrig bleibt, wie man längst eingesehen hat, daß man das Physische vom Psychischen begrifflich scheiden muß. Beide Trennungen mögen für Spezialarbeiten entbehrlich sein, aber bei der Verfolgung einer universalistischen Tendenz kommen wir ohne sie nicht aus. Ja, der Dualismus von sensibel und intelligibel ist philosophisch wichtiger als der von körperlich und seelisch. Wollen wir in der Philosophie überhaupt zu einem Begriff vom Weltganzen gelangen, dann haben wir vom Diesseits auszugehen und darin zunächst jedes der beiden Gebiete, die innerhalb der Erfahrung liegen, das Sinnliche und das Unsinnliche, in seiner Besonderheit für sich kennen zu lernen. Alles andere ist *cura posterior*. Klarheit darüber liegt sowohl im Interesse einer universalen Erkenntnis des Sinnlichen als auch im Interesse einer universalen Erkenntnis des Unsinnlichen, und wir wollen beide Seiten der Sache noch ausdrücklich zum Bewußtsein bringen.

Wir können zunächst für die *Sinnenwelt* sagen: je weiter bei ihr die Erkenntnis von Kausalgesetzen in universalistischer Richtung fortschreitet, um so mehr hat der Forscher von allem abzusehen, was seinem Stoff Bedeutung und Sinn verleiht. Der Grund dafür liegt nahe. Jede generalisierende Begriffsbildung macht die wahrnehmbaren Dinge und Vorgänge zu Gattungsexemplaren, und das bedeutet, daß an ihnen allein das »wesentlich« bleibt, was sie mit anderen Exemplaren desselben Begriffs, unter den sie fallen, gemeinsam haben. Das gilt auch, ja grade für die Erkenntnis von Naturgesetzen. Nun besteht aber nicht der geringste Grund, anzunehmen, daß die Gesetze, die bei der Erkenntnis der Sinnenwelt in ihrer Totalität in Betracht kommen, in irgendeiner empirisch erkennbaren Beziehung zu dem stehen, was die sinnlichen Dinge zu Trägern des Seelenlebens den Gehalt, den es erfaßt, so behalte man als bloß psychisch überhaupt nicht mehr viel übrig, was sich noch wissenschaftlich zu erforschen lohne. Wieweit das zutrifft, soll hier nicht entschieden werden. Aber auch wenn es richtig wäre, würde es daran, daß der verstehbare Gehalt als nicht-psychisch für sich systematisch untersucht werden muß, und daß dazu die Wissenschaft vom Seelenleben nicht imstande ist, nichts ändern. Man müßte dann nur sagen, daß eine Psychologie des Verstehens (nicht des Verstandenen, denn davon gibt es keine Psychologie) als Basis eine Lehre vom Intelligibeln braucht, d. h. die Gesichtspunkte für die Gliederung ihres psychischen Stoffes nur dieser Lehre, nicht aber ihrem eigenen Stoff zu entnehmen vermag. Mit dem Thema unserer Arbeit ist das Problem, das sich daraus für die Psychologie ergeben würde, nicht notwendig verbunden. Wir fragen hier nur nach der Erkenntnis der allen gemeinsamen verstehbaren Welt, die nicht psychisch ist, und deren begrifflicher Ablösung vom Seelenleben steht prinzipiell nichts im Wege, ja sie ist eine gemeinsame Welt nur, soweit man diese Ablösung vom psychischen Sein der Individuen vollzieht.

gern von verstehbaren Sinngebilden macht. Setzt man daher bei dem Streben nach universaler Erkenntnis des mundus sensibilis mit Hilfe von Naturgesetzen nicht grundsätzlich jede Rücksicht auf Sinn und Bedeutung der sinnlichen Kausalzusammenhänge beiseite, so darf man nicht hoffen, zu einer Einsicht in den *a l l g e m e i n e n* kausalgesetzlichen Zusammenhang der Sinnenwelt und damit zu einem umfassenden Begriff vom mundus sensibilis zu gelangen. Die Dinge werden sich dann wegen der verschiedenen Bedeutung, die sie haben, gegen eine generalisierende Auffassung zu sträuben scheinen. Soll das nicht geschehen, so müssen wir voraussetzen, daß die sinnlichen Träger der »höchsten« Werte *d e n s e l b e n* Kausalgesetzen unterstehen, wie die andern sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die eventuell Träger des Wertfeindlichen sind. Nur so wird eine »objektive« Erkenntnis, die gleichmäßig *a l l e s* sinnliche Sein umfaßt, möglich.

Die Trennung der sinnlichen von der verstehbaren Welt durch die Erfahrungswissenschaft ist um so notwendiger, als sich uns die sinnliche Erfahrungswelt nicht etwa von *v o r n h e r e i n* als bedeutungs- und sinnfrei darstellt. Wir wissen, daß nur *a n* der Sinnenwelt, und zwar in der Regel *a n* Körpern, die für den Aufbau der intelligibeln Welt in Betracht kommenden Sinngebilde ihren verstehbaren *A u s d r u c k* finden. Der vorwissenschaftliche Mensch lebt daher in einer Sinnenwelt, welche für ihn in der Hauptsache so gegliedert ist, wie es *d e n* *a n* ihr haftenden verstehbaren Bedeutungen entspricht, und die vorwissenschaftliche Begriffsbildung, der es noch *a n* systematischen Gesichtspunkten für eine universale Erkenntnis fehlt, steht daher auch bei der Auffassung und Gliederung der Wahrnehmungswelt in der Regel unter dem Einfluß des *a n* ihr haftenden verstandenen Sinnes. Ursprünglich sind wir alle »Pragmatisten«. Die Sorge um unser »Leben« beherrscht uns. Dementsprechend gliedern wir den mundus sensibilis. Aber gerade dabei kann eine *W i s s e n s c h a f t* von der Sinnenwelt mit universaler Tendenz nicht stehen bleiben. Sie muß das wahrnehmbare Sinnliche vom verstehbaren Unsinnlichen befreien, um es als »rein« Sinnliches in seiner Eigenart zu erforschen, also bei jedem Versuch, den mundus sensibilis als Totalität zu erkennen, alle Auffassungen und Umformungen der gegebenen Wahrnehmungswelt, die auf verstehbaren Bedeutungen beruhen, radikal beiseite schieben. Alle Wertunterschiede sind Hindernisse für eine konsequente Durchführung der Gesetzeserkenntnis. Jeder Blick auf die Geschichte der Naturwissenschaften bestätigt das.

Insofern ist auch der oft zitierte Satz, daß Tugend und Laster Pro-



dukte wie Vitriol und Zucker sind, durchaus berechtigt, ja er bringt das Prinzip einer grundsätzlich auf die Sinnenwelt beschränkten Wissenschaft zum drastischen, aber zutreffenden Ausdruck. Nur dann wird er falsch, wenn man sein Prinzip bei der Erkenntnis der gesamten Erfahrungswelt, auch der unsinnlichen, oder gar bei der Erkenntnis des Weltalls überhaupt zur Geltung zu bringen sucht. Solange man sich jedoch auf die Art von Erkenntnis beschränkt, die das Ganze der Sinnenwelt ins Auge faßt, bleibt es in der Tat notwendig, auch das sinnvollste Geschehen so zu behandeln, als ob es sinnindifferent wäre, und etwas anderes will der bekannte Satz wohl nicht sagen.

Darin haben wir die eine Seite des Sachverhalts, der zu einer Trennung führt, und die andere, für den Aufbau der intelligibeln Welt durch die Wissenschaft wichtige, auf die es hier vor allem ankommt, ergibt sich daraus als Kehrseite von selbst. Da sich der Wissenschaft vom mundus sensibilis, wenn sie konsequent verfährt, keine Prinzipien entnehmen lassen, wie die Wissenschaft vom mundus intelligibilis sie braucht, muß die Erforschung vom verstehbaren Sein von vorneherein ihre eigenen Wege gehen, d. h. das Verstehbare von allem sinnlich Wahrnehmbaren begrifflich trennen, um bei der Erreichung ihres Zieles nicht durch ihr fremdartige Gesichtspunkte, die allein bei der Erkenntnis des Sinnlichen maßgebend sein dürfen, gestört zu werden. Dann erst kann sie selbständig nach dem System der Formen suchen, die das unsinnliche Material zu verstehbaren Sinngebilden gestalten. Damit wird auch von dieser Seite her klar: bei der Erkenntnis des mundus intelligibilis kommt es grade auf das an, was die Erkenntnis des mundus sensibilis als unwesentlich beiseite zu lassen hat. Die Sinngebilde selbst treten für sich in den Vordergrund und sind nur mit Hilfe eines Systems der Werte zu einer Welt zusammenzufassen. Formen und Prinzipien der intelligibeln Welt werden nie mit Formen und Prinzipien der sensibeln Welt zusammenfallen.

Unser Resultat, das wir absichtlich in Erinnerung an den Titel von Kants Inauguraldissertation aussprechen, können wir schließlich auch so formulieren: solange die Erkenntnis des Sinnlichen sich noch von den daran haftenden verstehbaren Sinngebilden, also von Wertgesichtspunkten leiten läßt, die dann unbestimmt und schwankend sein werden, und solange umgekehrt die Erkenntnis des Intelligibeln sich auf die Erkenntnis von Kausalbegriffen oder andern Generalisationen, die nur für das Sinnliche gelten können, zu stützen sucht, bleiben beide Erkenntnisarten prinzipienlos und unklar. Wir werden nicht hoffen dürfen, auf solchen Wegen jemals von den Teilen zum Ganzen vorzudringen.

Nur wenn die Wissenschaft den mundus sensibilis nach Naturgesetzen und den mundus intelligibilis nach Wertgesetzen systematisch zu begreifen sucht, besteht die Aussicht, daß wir zunächst wenigstens das Ganze der Erfahrungswelt begrifflich klar als Ganzes zu sehen vermögen.

Eine solche umfassende Erkenntnis des Diesseits, die es in sensibeles und intelligibeles Sein aufteilt, muß dann zugleich auch die Grundlage für alles Weitere werden, was wir vom Weltall überhaupt auszusagen vermögen. Das ist ebenfalls leicht einzusehen. Mit der Erfahrung oder dem diesseitigen Sein hat, wie sich von selbst versteht, jede Wissenschaft, also auch die Philosophie, zu b e g i n n e n , und erst wenn wir uns über die Erfahrungswelt in ihrer Totalität, d. h. in ihrer D o p p e l s e i t i g k e i t völlig klar geworden sind, können wir die Frage stellen, ob diese Erfahrungswelt etwa mit der Welt überhaupt zusammenfällt, oder ob der im diesseitigen Sein notwendig zu konstatierende Dualismus uns weiter treibt und dazu zwingt, schließlich die Erfahrungswelt überhaupt zu verlassen, um nach einem All der Welt zu suchen, das den empirisch unvermeidlichen Dualismus als Letztes nicht mehr kennt. Dies All wäre dann vielleicht irgendwie als eine »Einheit« zu begreifen, welche die beiden Erfahrungswelten, die wir trennen mußten, wieder so miteinander verknüpft, daß sie in Wahrheit zusammen e i n e Welt bilden. Damit kommen wir dann vor ein ganz neues Problem, das in seiner Wichtigkeit und Berechtigung in keiner Weise bestritten werden soll.

Aber auch dies Problem ist nicht einmal als P r o b l e m universal zu formulieren, geschweige denn zu lösen, bevor man nicht den Dualismus der Erfahrungswelt, d. h. seine im Interesse der universalen Erkenntnis unvermeidliche Teilung in sinnliches und unsinnliches Sein prinzipiell durchgeführt und in ihrer ganzen Tragweite begriffen hat. Deswegen mußten wir v o r das Weltallproblem das Problem einer Erkenntnis der intelligibeln Welt in ihrem Unterschied von der Erkenntnis der sensibeln Welt stellen. Erst die dadurch aufgezeigte Zweiheit führt zu dem Gedanken an eine Wissenschaft, die diesen Dualismus zu überwinden sucht, wie die einseitig an der Sinnenwelt orientierte Philosophie den Dualismus von Körper und Seele, und die man dann als Metaphysik bezeichnen kann, weil sie sich auf das Diesseits nicht beschränkt, d. h. im Unsinnlichen nicht allein nach dem Gegebenen fragt, sondern ein unsinnliches J e n s e i t s zu denken sucht, das dann als der letzte ü b e r s i n n l i c h e »Grund« von a l l e m diesseitigen, sinnlichen und unsinnlichen Sein bezeichnet werden darf. Die Frage, ob und inwiefern eine solche

nicht nur metaphysische und metapsychische, sondern auch meta-intelligible oder metanoëtische Erkenntnis des Weltalls »möglich« ist, soll endlich ebenfalls wenigstens soweit erörtert werden, als ihr P r o b l e m sich aus unseren Ausführungen über den unvermeidlichen Dualismus einer Erkenntnis der Erfahrungswelt als notwendig verstehen läßt.



## DEUTUNG VON SHAKESPEARES LEAR IM SINNE EINER PHILOSOPHIE DER FAMILIE.

VON

HANS PRAGER (WIEN).

König Lear, vom Alter gebeugt und nur vom Wunsche getrieben, »zum Grabe entbürdet wanken zu dürfen«, will sein Reich an seine drei Töchter verteilen. Von der Gattin, die der Herrscher überlebte, erfahren wir nichts; ein einsamer Mann, den keine feste Kraft an die Familie bindet, tritt mit seinem »dunklen Vorsatz« in das Drama ein, mühselig und freudlos eine tote Vergangenheit durch eine fragwürdige Gegenwart in eine unbestimmte Zukunft führend. Keine verklärende Erinnerung verleiht diesem absterbenden Leben den letzten Glanz. Irgend etwas ist tot in der Seele dieses Mannes, muß immer tot gewesen sein, denn davon zeugt die Wesensart seiner drei Töchter, deren Liebe der alte Vater am Ende seines Lebens noch erproben will. Er ist nicht einmal der Liebe sicher, die ansonsten der Familie die letzte, endgültige Rechtfertigung erteilt. »Nur künftigem Streite« will der Herrscher begegnen; es ist dies der einzige schöpferische Vorsatz, der ihm geblieben ist, ein verneinender Plan, der nicht fruchtbare, zielbestimmte Weisungen den Erbinnen übermittelt. »Welche von euch liebt Uns wohl am meisten?« — kindisch und sinnlos erzeugt die Unsicherheit des Gefühles, seine Losgelöstheit vom festen Grund seelischer Verbundenheit, tragische Schicksale und es sendet mit dieser Frage Menschen, Familien, Reiche in die Vernichtung. Unorganisch gewordenes Dasein, das von Anfang im Keime absterbende Elemente tragen mußte, ist bestimmt, sich vollends dadurch zu erfüllen, daß es sich endgültig auslöscht.

Von Mutter und Mutterschaft ist in diesem Schauspiel nicht die Rede; naturgewollte Entwicklung ist den Frauen darin versagt. Ein einsamer Vater, der — wie sich zeigt — Vater der nicht ist, der er es sein sollte, seiner jüngsten Tochter Cordelia,

und als Vater von denen nicht erlebt wird, die so fühlen sollten, von Goneril und Regan, ist Haupt einer Familie, die keine ist. Es ist eine »zufällige Familie«, deren zu Ende gehendes Dasein die Szene erfüllt, eine durch die wilde Laune der Natur zusammengetriebene Zahl von Menschen, deren einziges gemeinsames Besitztum die Krankheit der »Familiensubstanz« ist; zu dieser gehören sie alle nur bluthaft, aber nicht geistig. Nicht der König Lear allein ist der tragische Held dieses Dramas, sondern die Familie Lear und auch diese nicht allein. Schon äußerlich zeigt sich der tief innen wuchernde Vernichtungstrieb, dieses Gesamtlebens darin, daß es drei Töchter sind, welche das — sinnlos und künstlich — verteilte Erbe übernehmen sollen, Frauen nur im körperlichen, nicht aber im seelischen Sinne, denn es fehlt ihnen die Liebe. Selbst Cordelia, die einzig edle unter den dreien, ist nicht von schöpferischer, sondern von gehemmter Liebe zum Vater erfüllt. Der Dichter hat die Todeskrankheit dieser Familie angedeutet; er hat dem Vater den Sohn verwehrt, den männlichen Erben, der planvoll und zielwollend in die Zukunft schafft. Vergangenheitszugewandte Gegenwart erfüllt die Szene, Zeit, die vollgeworden ist und in das Nichtsein tropft, durchzieht diesen Raum. Eine »zufällige Familie« beendet ihre Vergangenheit, stirbt dahin, um Bürde abzutun und neue aufzuladen. Nichts, was einer Idee zustrebt, die Taten fordert, wird hier gedacht und erlebt. Diese Familien sind biologische Vergangenheitserscheinungen und nicht in die Zukunft wachsende geistige Gebilde. In unserem Drama hat die Genialität des Dichters den Mittelpunkt des Lebens, dem jeder Mensch zugeordnet ist, in ewiger gesetzmäßiger Form gezeichnet, hat damit das Fundament einer Weltanschauung, die fruchtbar fürs Leben sich erweisen soll, gegründet und hat endlich das europäische Schicksal in ergreifender Weise verkündet.

Die drei Töchter stehen vor dem Vater, herbeibefohlen, um das Erbe zu übernehmen. Zuvörderst aber müssen sie eine Prüfung ablegen, eine Prüfung der Liebe, die nur in Worten, nicht aber in Taten besteht. Da die Älteste in blumenreicher Sprache ihr Gefühl äußert, entringt sich der Jüngsten, Cordelia, das inhaltsreiche Wort: »Was sagt Cordelia nun? Sie liebt und s c h w e i g t.« Die Prüfung ist bestanden: Goneril empfängt ihren Teil. Auch hier wieder wortreiche Beteuerung und abermals der sich losringende Gedanke Cordeliens: »... meine Lieb', ich weiß, wiegt schwerer als mein Wort«. Cordelia ist die einzige, die in ihrem innersten Gefühl das Halluzinatorische des bloßen Wortes durchschaut. Der Vater selbst, der sich die Tochterliebe halluziniert — ist er ja selbst als Vater eine Halluzination und keine Wirklichkeit —, kann nicht ahnen, daß

ein dämonischer Betrug ihn und alle narrt. Es geistert bei hellem Tageslicht auf der Bühne, und die einzige, welche diesen Spuk durchschaut, ist Cordelia, ihm aber auch verfallen; sie hat ja nicht die Kraft, das Spinnwebennetz der Täuschungen und Lügen zu zerstören. Einer wird dies vermögen: dies wird der wahnsinnig gewordene König selbst sein, der in Augenblicken klarster Erkenntnis, vom Erwachen aus dem Traum her, den Irrtum wird überwinden können; diese zu späte Erkenntnis aber, welche ein Leben lang an die Täuschung gekettet war, wird er mit dem Tode büßen müssen.

So hat also auch die zweite Tochter ihren Teil empfangen. Nun kommt die Reihe der Prüfung an die dritte. Cordelia liebt den Vater, ihre Wahrhaftigkeit verbietet ihr, leere Worte zu gebrauchen. Den bösen Schwestern gegenüber ist ihre Liebe zum Vater zweifellos Liebe, aber — auch in ihr ist etwas, das vom tödlichen im Familienblut wirkenden Gift nicht frei ist. Sonderbar klingt ihr Bekenntnis: » . . . ich lieb Eur Hoheit, wie's meiner Pflicht geziemt, nicht mehr, nicht minder.« Ist dies volle, reine, wahrhafte Liebe, ist es nicht eher ein gebrochenes Gefühl, das an Pflicht sich hält, nicht aber vom Strome der Empfindung getragen wird? Sie bekennt ehrlich, daß Kindesliebe mit Gattenliebe sich teilen muß, denn die sinnlose Frage des unsicheren eigenwilligen Vaters (Unsicherheit und Eigenwilligkeit gehören zusammen)<sup>1)</sup> zwingt sie zum Bekenntnis, daß Liebe, wenn sie ein volles und ganzes Gefühl ist, niemals an e i n e m Menschen endet. Irgendetwas nun im Verhältnis dieses Kindes zu seinem Vater ist nicht klar, nicht ungebrochen, nicht gesund. Es läßt sich schwer ausdrücken, was es ist, aber es ist merkwürdig, daß selbst Cordelia ihrer Tochterliebe in dem Augenblicke, wo sie davon spricht, nicht bejahenden, doch durchaus verneinenden, gehemmten, fragenden Ausdruck verleiht. Es ist etwas wie Trotz in ihr, wie Auflehnung gegen die Absurdität der Lage, sie mißt auch ihr Gefühl an dem Maß, das Vater und Schwestern gebrauchen, sie reflektiert über das Gefühl, bindet es an Einsichten, belebt es aber nicht. Das Blut des Vaters und der Schwestern ist, verfeinert und erhöht, auch in ihr, sie wird schuldig an dem Wahnsinn, der die ganze Familie vernichtet, schuldig nicht bewußt und nicht mit Absicht; verkettet und verfallen ist auch sie den Dämonien, welche diese Menschen beherrschen. Sie könnte durch eine einfache Geste, durch eine wortlose Tat dem Vater zeigen, wie sie ihn liebt. So verfällt sie gleichfalls dem Unstern der Familie; sie redet, nicht reden sollend, sie mißt, nicht messen dürfend, sie denkt, das Gefühl verletzend, das vom aufkeimenden Stolz verdrängt wird. Gewiß, wie sie liebt, ist noch unendlicher Fülle voll, aber ihr Schicksal ist, daß sie

1) Siehe mein Buch: Die Weltanschauung Dostojewskis (Verlag Borgmeyer, Hildesheim).



nicht fähig ist, diese Liebe so zu tun, daß sie erlöst und damit den Vater und die Schwestern von dem Bann befreit. Cordelias Liebe kann nicht erlösen, weil Cordelia selbst nicht erlöst ist und sie ist nicht erlöst, weil sie unseliges Glied einer unseligen Kette ist. So wird sie mitschuldig an dem Untergang, schuldig durch ihr Sein, das ein gebrochenes Wollen erzeugt und unfähig ist, den getäuschten Vater und die besessenen Schwestern über den verderblichen Irrtum, der sie alle besitzt, hinaus in eine Welt reiner Zukunftsideen zu führen. Merkwürdig und tief beziehungsreich ist es, daß keine der Schwestern in ihren Worten bekennt, wie sehr sie nicht bloß jetzt den Vater lieben, sondern wie sehr sie ihn immer lieben werden. Nirgends ein Entschluß, der mit dem Lauf der Zeit mitgeht, nirgends der Trieb, am organischen Wachstum des Lebens teilzuhaben, nirgends ein Versprechen auf das morgen. Auch Cordelia ist der bloßen Gegenwart, die hier nur rückwärtsschauend ist, verfallen: »... Ihr zeugtet, pflegtet, liebtet mich; und ich erwidr' Euch diese Wohltat, wie ich muß...« So ist Cordelia wohl die Liebende, sie ist die Idee des Guten in dieser Familie, aber diese Idee selbst ist krank, wie alles, was in unserem Schauspiel geschieht.

Die Tragödie beginnt nun: Cordelia wird vom Vater verstoßen. Widerspruchslos läßt sie das Unrecht zu, das an ihr verübt wird. Doch der Wahnsinn findet in e i n e m Manne einen mutigen und besonnenen Bekämpfer, in Kent, der für Cordeliens Liebe bürgt. Der sinnlos gewordene Lear verflucht auch ihn, den Treuesten der Treuen, der nun von seinem verblendeten Herrn geht. Jetzt verläßt auch die dem König von Frankreich angelobte Cordelia das Vaterhaus, das sie verdammt hat, und die letzten Worte, die sie vor dem Abschied spricht, sind bedeutsam. Sie weiß von der Falschheit ihrer beiden Schwestern, deutet sie an, sagt von sich selbst »was ich ernstlich will, vollbring ich, eh' ich's sage« — und tut nichts. »Nassen Blicks« verläßt sie die Ihrigen, den noch immer geliebten Vater den Schwestern ans Herz legend. Ein kraftloses gutes Herz vermag das Böse nicht aufzuhalten: ein wahrhaft tragischer Umstand, der das Drama Shakespeares vertieft.

\*       \*       \*

Wie sehr der Dichter überzeugt ist, daß Natur vom Geiste erhöht und verwandelt werden muß, zeigt er im Schicksal einer zweiten Familie, die mit der ersten verknüpft ist. Der Graf von Gloster, wie Lear verwitwet und wie dieser ohne Erinnerung an die Frau, die sein Geschlecht fortführen half, hat zwei Söhne, deren einer, Edmund, unehelich geboren ist. Edmund, dem Trieb und nicht einer in Liebe geschlossenen Ehe entstam-

mend, das Prinzip des Bösen im Stück, nennt die Natur »seine Göttin«. »Dieser Satzung gehorch' ich einzig.« Er verhöhnt die Bedeutung der Familie, entwertet ihre Aufgabe, sucht sie als sinnlos zu erweisen. Vom Dichter als unnatürlicher Sohn dem Vater beigegeben, obwohl gerade seine Abstammung ihm den Beinamen des »natürlichen« Sohnes verleiht, wird er durch das aus ihm sich auswirkende Böse die Ursache namenlosen Leides, das über Vater und Bruder kommt und die Familie des König Lear mit ins Verderben zieht. Er büßt die aus seiner zwiespältigen Stellung innerhalb der Familie stammenden Pläne und Taten mit dem Tode, vermag aber noch die Einsicht zu gewinnen, daß Natur, wenn sie sich mit dem Willen zur Idee verbündet, also Geist und im Menschen Persönlichkeit wird, unzerstörbar ist. Diese aufflammende Erkenntnis verklärt seinen Untergang. Er darf noch mitansehen, wie sein Halbbruder Edgar vom Schicksal ausersehen ist, aus dem Chaos sich zu retten und als reiner, starker Mensch ein neues Leben auf den Trümmern des alten zu erbauen.

Edmund ist der Individualist in stärkster Weise. Er ist der Mann des leidenschaftlichen Eigenwillens, von Geburt an frei von jedweder seelischen Bindung an gesellschaftliche Formen, geboren als Außenseiter der Familie. Als Mensch der persönlichen Tat, die sich durch sich selbst erhöhen will, leugnet er alles, was Gesetz in der Welt ist. Er ist der Propagandist der Tat, der glaubt, absoluter Herrscher in der eigenen Seele zu sein und erst am Ende erfährt, daß er einer Halluzination verfallen gewesen ist. Mit Macht kämpft er gegen die Idee der Familie, mit Bewußtheit, mit stärkster Anspannung des Willens — und unterliegt wie Lear, der unbewußt familienfeindlich lebt. Einem »zufälligen« Umstande verdankt Edmund seine Existenz und diese Zufälligkeit hindert ihn, Wesentliches zu tun, das dauert. Verstrickt in die düsteren Ereignisse, die er mit Willen fördert, erlebt er, daß am Ende das Organische siegt; sein Bruder Edgar erbt mit Kent das Reich. Auch Glosters Familie ist im Marke krank, denn der leichtgläubige Vater läßt sich vom betrügerischen Bastard sofort und ohne weiteres dazu verführen, an die Schuld seines Sohnes Edgar zu glauben, der angeblich dem Vater nach dem Leben trachtet. Edgar aber macht bereits eine Entwicklung durch, die ihm hilft und ihn über die naturhaften Grenzen der Familie hinausbringt. Anfangs den Dämonen verfallen, die ihn landflüchtig machen und bis in den Wahnsinn treiben, gewinnt er sich selbst später zurück und tritt als neuer, erhöhter, durch das Leid geläuterter, zukunftgewisser Mensch das Erbe an. Er überwindet die Krankheit durch den Sieg des Willens, das gegen das Uebel kämpft, er wird aus einem ahnungslosen jungen Menschen zu einer gereiften Persönlichkeit, nachmals bestimmt, eine neue Familie zu

gründen, die nichts mehr mit der Vergangenheit der früheren zu schaffen hat.

Erschütternd ist Shakespeares Idee, daß Edgar sich freiwillig den Wahnsinn borgt, um sich sein Leben, das für ihn und für die anderen gleichbedeutend mit Wahrheit ist, zu retten. Lear ist schon wahnsinnig, da er das Erbe verteilt und die sinnlose Prüfung für die Töchter anstellt; er wird es dann völlig, weil die Dämonen ihn für immer gefangen halten. Nie mehr findet er zum gesunden, wahren Leben zurück, nur in einzelnen Augenblicken wird es hell in ihm. Edgar aber ist immer bei Vernunft, ist ihm ja noch die ganze Zukunft offen, die seinem Willen frei steht. Er borgt sich den Wahnsinn, um sich zu erhalten. Wirklichkeit und Wahnsinn, Wahrheit und Schein treffen hier in tiefer Weise zusammen. Der halluzinierende Lear schreitet nie die Grenzen seiner Täuschungen ab und bleibt ihr Gefangener; ihm wird der Wahnsinn zur leibhaftigen unwiderleglichen Wirklichkeit, wo die Dämonen die wahren Herrscher sind. Der gesunde Edgar, Lears Nachfolger, sein Erbe und im höheren Sinne sein Sohn, völlig der Wirklichkeit verschwistert, in der er lebt und die ihn trägt, benützt den Wahnsinn als Mittel zu seinem Lebenszweck, unbewußt sich so für seine Zukunftsaufgabe erhaltend. Hier ist der Wahnsinn dienend, eingefügt dem wirklichen Leben und von diesem beherrscht, verwendet als Kraft für eine höhere Sache, die jenseits geistiger Krankheit steht. Es ist ein Wahnsinn, der die Zukunft in sich trägt und stirbt, wenn diese geboren ist; der Wahnsinn Lears aber war immer, er war schon, als dieser Mann seine Familie gründete. Diese Unnatur lebte versteckt und heimlich im Blute des Königs und wurde offenbar, als das Schicksal sich zu erfüllen begann. Hier nun verschlingt die Halluzination alles, macht die Menschen besessen, erfüllt den Raum, wo sie Herrscherin ist und jeden besitzt. Sie ist der Schein, der das Absterbende umgibt, der Ritus, der dieses zu Grabe geleitet, ist das Ende einer Entwicklung, die gewesen ist.

So erhält hier der Wahnsinn seinen metaphysischen Sinn, er kündigt, daß eine Unwirklichkeit, eine allseitige Halluzination emporgewuchert ist, im Uebermaß ihrer krankhaften Scheinblüte aller lebendigen Wirklichkeit den Atem nimmt, sie aussperrt, tötet. Er verkündet aber auch, daß er als Teil des Ganzen wie alles, was im Leben entsteht, wenn es nicht das ganze Dasein sinnlos vertreten will, zwangsläufig dem Leben dient, als Mittel für höhere Pläne der Natur verwendet wird. Von der Wirklichkeit zurück schreitet der Wahnsinn in den letzten Hof der Dämmerungen, wo er das Leben einsargt; das ist Lears Weg. In die Freiheit hinaus und vorwärts schreitet der Wahnsinn, der im Tages-



licht wesenlos wird; das ist Edgars Weg. Vergangenheit und Zukunft sind mit ihm verschwistert und in der Gegenwart wird seine Richtung von den Vernünftigen erkannt. Die Zeit ist eine; wie sie aber läuft, nach vorne oder zurück, das wird für den Blick oder das Schicksal des Menschen Wahnsinn, der dient, oder Wahnsinn, der herrscht.

Im dritten Aufzug des Dramas treffen zwei Wahnsinnige zweimal zusammen, Lear und Edgar. So stark ist im edelmütigen Edgar die Liebe zum Guten, daß er sich fast verrät, mühsam sich in der Rolle behauptend, die er sich selbst auferlegt. Er wünscht dem armen König, Gott möge ihm die fünf Sinne erhalten und gesteht sich selbst: »Meine Tränen nehmen so Partei für ihn, daß sie mein Spiel verderben.« Am Ende dieser Szene (VI.), wo Edgar allein bleibt, enthüllt sich seine große ethische Idee. Ihm wird da klar und er bekennt es laut, daß Einsamkeit die tiefste Qual des Menschen ist, daß Gemeinsamkeit aber das Leben adelt. Er fühlt sich und den König losgelöst vom fruchtbaren Boden des Lebens: »Er kind-, ich vaterlos.« Er ist gewiß, daß er noch eine Zukunft hat, vor der das Jetzt ein schrecklicher Traum ist, der vergehen muß. »Merk auf den Sturm der Zeit; erschein erst dann, wenn die Verleumdung, deren Schmach dich peinigt, beschämt durch Prüfung deinen Namen reinigt.« In Edgar ist der Glaube an den Sieg des Rechtes; dieser Glaube befreit ihn später von dem dämonischen Bann, der alle beherrscht hat. Er überwindet die naturgesetzte Familie und ist bestimmt, das fortzuführen, was Lear versagt gewesen; so wird er dann der Schöpfer neuen Lebens werden. Ein Mann, der niemals die Hoffnung preisgibt und um ihretwillen die tiefsten Leiden auf sich nimmt. Er ist voller Kraft und stolzer Demut. »Elend, das niedrigste, vom Glück geschmähtste Wesen, lebt man in Hoffnung noch und nicht in Furcht« (IV, 1). Seinem Vater, der ihm das Leben geschenkt, schenkt er wieder das Dasein; jener, der um einer Täuschung willen den Sohn preisgegeben, wird vom Sohne durch eine fruchtbare Illusion dem Leben wiedergegeben. Auch hier wieder dient der Schein der Wahrheit. Der zum Tode bereite, blinde Gloster wird von Edgar getäuscht; die Klippen, die er herabzustürzen wähnt, sind ebener Boden.

Das Leid hat den ahnungslosen Edgar zu dem gemacht, was er nun ist: zu einem wissenden, reifen, fühlenden und lebensverbundenen Menschen. Er sagt ja von sich selbst, daß er sei »der ärmste Mensch, gezähmt durch Schicksalsschläge, der durch die Schule selbstempfundener Grams empfänglich ward für Mitleid« (IV, 6). In ihm lebt die Liebe als Tat, die der Familie Lear und auch der Familie Gloster fehlte. Edgar bringt sie ins Leben, wie Kent es tut. Doch dieser ist alt und verklärt die Vergan-

genheit; Edgar ist jung und trägt die Liebe in das Zukunftsgeschehen hinein. Er ist durchdrungen von dem Gefühl, daß das sich immer entfaltende Leben bedeutungsvoller als der Einzelne ist, während sein Halbbruder Edmund den Eigenwillen über das Ganze siegen lassen will und an diesem furchtbaren Irrtum zugrunde geht. Wachsendes und sich erfüllendes Dasein strebt der Vollendung zu. Und so spricht Edgar den erhabenen Gedanken der Weltanschauung des Dichters aus: »Dulden muß der Mensch sein Scheiden aus der Welt, wie seine Ankunft: reif sein ist alles (V, 2).

Zum letzten Male im Leben stehen die beiden Brüder einander gegenüber im Kampfe, der den Bösen fällt. Das Familienschicksal geht dem Ende zu. Ein Hauch vom wahrhaftigen Leben Edgars dringt in die Seele des Bastarden und verwandelt diese vor dem Tode. Die Lüge und der Schein sind am Rande ihrer Kraft; ohne Haß, in demutsvoller Selbsterkenntnis, sich selbst anklagend und dem anderen verzeihend, bereitet sich Edmund zum Tode. Jetzt werden sie Brüder im wahrsten und tiefsten Sinne des Wortes. »Laßt uns Erbarmung tauschen« (V, 3). Nun erkennt Edmund, daß er dem Reiche der Dämonen verhaftet gewesen, die ihn im Kreise führten, der keinen Anfang und kein Ende hat. »Ganz schlug das Rad den Kreis, ich unterliege.« Die Erinnerung an den toten Vater, der am gebrochenen Herzen gestorben, schwebt über ihnen. Edgar, groß und stark in seiner umfassenden Menschlichkeit, lehrt die anderen, daß Leben mit Liebe zum Leid verbunden ist<sup>1)</sup>. Tief hat er in das Gefüge der Welt hineingeschaut, weiß nun, daß der Sinn des Lebens in der Läuterung durch das Leid besteht, daß das Chaos nur derjenige will, »der nicht liebt den Gram« (V, 3). Hier hat sich eine Persönlichkeit zur höchsten Idee erhoben, die dem Menschen erreichbar ist, hat frei und schöpferisch eine neue Familie gegründet, die der Bruderschaft mit seinem sterbenden Bruder; sie ist gekrönt von der verehrungsvollen Liebe in der treuen Erinnerung an den Vater, der so grausam zu ihm gewesen ist. Im Abglanz dieses Sonnenscheines erhöht sich der Tod Edmunds und wird ihm leicht durch den Glauben, daß er doch geliebt wurde. Seine letzte Tat ist der Versuch, Lear und Cordelia, beide vom Tode bedroht, zu retten. Das Schicksal aber ist stärker als der Wille dieses Einzelnen, der sich über das Gesetz erhob; er kann den Untergang der Familie Lear nicht mehr aufhalten.

Edgar und Kent übernehmen das Reich; doch der jüngere wird der Erbe sein.

\*                      \*

1) Vgl. die Schrift des Verfassers: »Das indische Apostolat« (Rotapfel-Verlag, Zürich).

Der alte König, Herrscher im Reiche vom Schicksal verhängter Träume und Täuschungen, ist von Menschen umgeben, für die der Schein, zeitweilig oder dauernd, freiwillig oder aus Zwang, zur zweiten Lebensform geworden ist, von seinem Narren, dann vom verkleideten Kent, von den besessenen Töchtern, endlich von Edgar, der ihm einen Wahnsinnigen vorspielt. Das vollendete Reich der Halluzinationen also ist es, worin Lear, diese wahrhaft tragische Gestalt, herrscht; es ist eine Welt der Unwirklichkeit, dem Bösen verfallen, weil alles, was dem Leben, dem Wesen der Wahrheit sich entfremdet, und davon sich absondert, böse, schuldhaft und unglücklich ist. Hier ist der eigentliche Knoten der Tragödie geknüpft, nicht allein in der persönlichen Widerspruchsart der Gestalten. Eine Familie, die es nur zum Schein ist, ein kleines Ganze also, das den Anspruch erhebt, ein wahrhaftes Spiegelbild des großen Ganzen zu sein, eine Zelle, woraus sich schattenhafte Gebilde aufbauen, zieht mit magischer Kraft Menschen und Ereignisse in ihren Bann, sie alle vernichtend, bis auf jene, die Persönlichkeiten sind und wahrhaftes Leben in sich tragen. Um das Problem der Wahrheit handelt es sich hier, welche die Wirklichkeit selbst ist, wie schon Cordelia fühlte, um dieses entscheidende Problem des persönlichen und allgemeinen Daseins; ihm gibt des Narren Wort Ausdruck, der dem König die »gallenbittere Pille« reicht: »Wahrheit ist ein Hund, der ins Loch muß und hinausgepeitscht wird« (I, 4). Lüge kennt keine Unterschiede von Rang und Stand; in der Narrheit sind die Menschen gleich, das ist das Allgemeinmenschliche an ihnen, während die Wirklichkeit in den Menschen individuelle Unterschiede schafft. So darf also des Königs Narr mit vollem Recht sich mit dem Herrscher vergleichen:

»Der süß' und bittre Narr  
Zeigt sich dir nun sofort  
Der eine im scheckigen Wams  
Den anderen siehst du dort« (I, 4).

Diese bittere Erkenntnis des Narren (ist er ja des Königs »süßes« Doppel-ich, eben jenes in der gespaltenen unglücklichen Persönlichkeit, das sich die Natur hält, um das eine Ich zu ergänzen), dieses »süße« Ich, das doch mit dem »bitteren« immer bis zum Ende, bis zur Vernichtung oder bis zur Erlösung verbunden ist, wagt ohne Furcht den Gedanken, daß Lear schon als Narr auf die Welt gekommen! Darf doch der Narr zu seinem Herrn sagen: »Alle deine anderen Titel hast du weggeschenkt, mit diesem (sc. Titel: Narr) bist du geboren« (I, 4). Heimlich sitzt seit je dem König und damit der ganzen Familie der Wahnsinn im Blute, und Lears anderes Ich, sein Narr, spricht das auch aus:



— — — — —  
 »Ich sang aus bitterm Gram,  
 Daß solch ein König spielt Versteck  
 Und zu den Narren kam« (I, 4).

Der Narr will mit dem König nicht tauschen, das erkennende Ich, welches ohne das getäuschte nicht leben kann, will nicht ein halbes Dasein haben. Erkenntnis ohne Willen zur Wirklichkeit ist nichts, ist Traum, Phantasma, Schatten, Qual und Unglück.

Goneril holt gegen den Vater zum ersten Schlag aus, der furchtbare Wirkungen hat; Lear gerät im tiefsten Sinne des Wortes »außer sich«. Die tragische Schwäche seines Wesens beginnt zu wachsen, sein eigenes Sein wird ihm, dem Schatten, schattenhaft. Dumpf ahnt er, daß eine wüste Halluzination ihn völlig in Besitz zu nehmen droht. »Ha, bin ich wach? — Es ist nicht so. Wer kann mir sagen, wer ich bin?« (I, 4). Mit genialer Einsicht in das Gefüge von Welt und Wirklichkeit läßt der Dichter dem König auf diese abgründliche Frage durch den Mund des Narren Antwort werden: »Lears Schatten«. Der Dunst, der über der Seele des Vaters und der ganzen Familie liegt, wallt auf, breitet sich aus und verhüllt das fruchtbare Land. Der tief verwundete Vater, unbewußt jetzt zur Erkenntnis kommend, daß er nur »zufälliger« Vater ist, nimmt im Fluche seiner Tochter, die sie seelisch nicht ist, das Einzige, was den Sinn des weiblichen Seins ausmacht: die Hoffnung auf das Kind. »Unfruchtbarkeit sei ihres Leibes Fluch!« Mit diesem Fluch hat der König nunmehr das in ein Wort gekleidet, was seit je das Verhängnis der Seinen gewesen; sie sind verdammt, nicht in die Zukunft zu schaffen und werden von der totgewordenen Vergangenheit verschlungen. Eine »zufällige« Familie, die verwest! Das ist der Sinn dieser Tragödie<sup>1)</sup>.

Noch ist die andere Tochter da, auf welche der den Wahnsinn ahnende und fürchtende Lear hofft. Sein treuer Diener Kent wird von Regan und ihrem Gatten gedemütigt, wodurch mittelbar des Königs Majestät verletzt wird. Die im Blute sitzende, aufbrechende Qual entringt dem König das Wort: »Hinab, aufsteigend Weh! Dein Element ist unten« (II, 4). Das Leid quillt aus den Tiefen der Erde, welche die Wahrheit darstellt, weil sie die Wirklichkeit ist. Sie ist sich immer selber treu, umgibt sich mit keinem Schein, der aus jenem Zwischenreich stammt, wo Himmel und Erde sich berühren, aus der Luft, wo die Geister herrschen. Lear ist seit je entwurzelt, er steht auf der Erde, ruht aber nicht in ihr. Hoch ragt er in die Luft, doch nicht in den Himmel, in den nur das hineinwächst, was aus der Erde sprießt. So kämpft er gegen das aufsteigende Weh,

1) Siehe das vorher erwähnte Buch des Verfassers »Die Weltanschauung Dostojewskis«.

drückt es nieder, will es zurückhalten; ihm ist es versagt, so weit zu kommen wie der junge Edgar, der willentlich und wissentlich das Leid in sich aufnimmt, um es zu verwandeln. Nur lose mit der Erde in Verbindung, dem Himmel ferne, den Halluzinationen der Luft verfangen, muß Lear erleben, daß das, was das Gesetz der Erde ist, die Treue, die sich selbst erfüllende Entwicklung, nicht in ihm, nicht in den Seinen wirklich wird. Die Treue Kents ist bestimmt, das Ende des Königs zu verklären, wie es auch die Aufgabe von Cordeliens Treue ist, einer Treue, die in die Vergangenheit weist. Sich selbst verliert der König im Leid, büßt sein Schwergewicht ein. Dem galt die frühere bange Frage: »Wer kann mir sagen, wer ich bin?« Ein Teil-ich bloß, der Narr, des Königs anderes Wesen, Halluzination eben wie jener selbst, er weiß wohl von der Treue, verwirklicht sie auch, doch im Reiche der Dämonen! So ist hier die Treue, die von sich selbst nicht los kann, treu im Sein, nicht aber treu im Werden, ist Treue im Verweilen, nicht aber im Entfalten! Davon spricht das Wort des Narren:

»Doch ich bin treu; der Narr verweilt,  
Läßt fliehn der Weisen Schar:  
Der Schelm wird Narr, der falsch enteilt,  
Der Narr kein Schelm fürwahr« (II, 4).

Der zweite und letzte Schlag ist auf den alten Mann niedergesaut, Regan hat ihn ebenso verraten wie dies Goneril getan hat. Nun wird dem König klar, daß sie nicht seine Tochter ist, daß er nie ihr Vater gewesen:

— — — — —  
»Nein, eine Krankheit ehr in meinem Fleisch,  
Die mein ich nennen muß; bist eine Beule,  
Ein Pestauswuchs, ein schwellender Karfunkel  
In meinem kranken Blut« (II, 4).

Unmittelbar darauf muß er erfahren, daß diese bittere Erkenntnis, diese Qual seines Lebens auch für Regan gilt. Den wahnsinnig gewordenen König, einsam, verlassen, ohne Tränen, finden wir nunmehr auf der Heide, im Gewittersturm, inmitten der fahlen, schaurigen, entfesselten Elemente. Jetzt erst, zum ersten- und letzten Male in seinem Leben befindet sich diese heroische Gestalt in wahrhafter Uebereinstimmung mit sich selbst, jetzt stimmt alles, das Innen und Außen, das Leid und das Grauen, das Sein und das Werden, Nacht und Tag, Liebe und Haß. Alles hat nun den gleichen Rhythmus, den des Sturmes, des Aufruhres, des Wahnsinnes. Im Reiche der Dämonen ist jetzt alles geeint, was früher getrennt gewesen; die wesenlos gewordenen Gefühle, einst sinn-

los an Schatten vergeudet, haben nun heimgefunden, sind beisammen, geben ein Ganzes, das im Grauen zusammengefügt ist. Tief taucht ein tragisches Menschenschicksal in dieses Dämmern und in diese Nacht ein, wird völlig davon aufgenommen, eingesogen. Von dieser schaurig-erhabenen Unterwelt führt kein Weg zum Licht; die Welt ist geteilt in zwei Hälften, in eine der Nacht und eine des Tages, in die der Finsternis und in die des Lichtes. Eine von beiden muß siegen und es siegt jene des Lichtes, denn die Welt der Schatten zerstiebt im Nichts. Es ist die Schuld des Menschen, daß er das Abbild dieser metaphysischen Dualität ist, und er ist dies deshalb, damit über das tote Sein das Werden und das Sich-Entfalten siegen kann. Die Welt wäre nicht, wäre sie nur das Gute; sie ist auch das Böse, damit sie wird. Lear ist, damit wesentliche Menschen in wesentlichen Familien zu wesentlichen Zwecken sich gestalten können. Kein Mensch ist der Gottheit so nah wie der, welcher ihr Zeichen an sich trägt, und Lear ist in diesem erhabenen Augenblicke dem Göttlichen unendlich nahe in seinem Leid und in seiner Verschuldung, welche das geforderte Opfer für das Werden der Sonne, des Tages, der Wirklichkeit, des Guten ist. Der eigenwillige König, der im Leid nicht weinen kann und die lösende Kraft der Tränen nicht kennen lernen will, weil er den Sinn des Daseins, das der Erlösung zustrebt, noch nicht erfaßt hat, dieser König ist das Symbol unseres Lebens, das Härte will und tut aus Scham vor dem alles umfassenden Gefühl. Ist ja dieses hier dem Eigensinn und der Sucht nach Besonderung aus Schwäche und aus Angst vor der Allheit verfallen, liebt den Traum aus Scheu vor der Wirklichkeit und hängt an der Halluzination aus Furcht vor der Wahrheit. Der greise König im nächtlichen Gewittersturm auf wüster Heide — das ist das Symbol des ewig drohenden Weltunterganges, den wir als bange Qual nie aus unserer Seele bringen, wenn wir nicht die Kraft haben, die Geister zu beschwören und zur Wirklichkeit heimzufinden, der wir entstammen, zur Welt der Taten, die wachsen und in die Zukunft weisen. Durch die geisterhafte Familie, in die uns die Natur gesetzt, geht der Weg unseres Daseins und der Aufgaben unseres Lebens in die geistige Familie, die wir uns als Persönlichkeiten schaffen.

In dieser Nacht herrscht Zorn, blinder Schmerz und maßloser Trotz. Alles was an zerstörenden Kräften in der Seele ist, will herrschen und siegen. Als Vorbote Lears tritt ein Ritter auf, namenlos, er gibt Kunde von dem Wahnsinn, der den König befallen. Wir erfahren von einem geradezu apokalyptischen Zorn, der den alten Mann erfüllt, der will, daß



die Erde vom Sturm ins Meer geweht würde. Es ist der gigantische Wille eines Menschen, der »in seiner kleinen Menschenwelt« eingefangen ist. Die ungeheuren Kräfte des Wollens zerschellen aber an den Grenzen; welche die Natur gezogen; es ist die maßlose Disharmonie, die in der Familie und im König seit je war und das Lebensuntaugliche in ihnen begründete. Der rasende Greis langt mit seiner Qual bis an die Grenzen der Welt. Er gewinnt tief aufgewühlt Größe im blinden Schmerz, der nichts anderes will, als zerstören. Lear ist hier völliger Nihilist geworden, er hat den höchsten Rang erreicht, der im Reiche des Nichtseins Lebenden zugänglich ist. Jetzt ist er König, Herrscher aber über eine Welt von Schatten, über eine Seele, die erblindet, über ein Ich, das in seine Teile geborsten ist. »Du Donner, schmetternd, schlag flach das mächtige Rund der Welt; zerbrich die Formen der Natur, vernicht' auf eins den Schöpfungskeim des undankbaren Menschen« (III, 2). Sinnlos zerstörerisches Element geworden, gründet sich Lear, wenn man so sagen kann, für diese Zeit der Rache eine neue Familie, ruft Feuer, Regen, Wind, Blitz, Donner an, macht sich zu ihrem Diener, verschwistert sich mit ihnen, fordert von ihnen einen Bund der Zerstörung. Aus dem Leid aber quillt noch etwas auf, was an jenen Lear erinnert, dem einstmals noch die Tageswelt offen stand: es ist das Mitleid, welches dem Narren bekennt, daß ihm, dem König, »ein Stückchen noch vom Herzen blieb und das bedauert ihn, den Narren«. Warmes menschliches Gefühl gibt dem Wahnsinn des Unglücklichen die göttliche Weihe, es zeigt, daß ein Mensch vor uns steht, der seit je an der Grenze zwischen Gut und Böse gelebt hatte, ein ringender, kämpfender, leidender Mensch gewesen war, über den am Ende die Schatten gesiegt hatten.

»Ihr armen Nackten, wo ihr immer seid,  
Die ihr des tück'schen Wetters Schläge duldet,  
Wie soll eur schirmlos Haupt, hungernder Leib,  
Der Lumpen off'ne Blöß' euch Schutz verleihn  
Vor Stürmen, so wie der? O, daran dacht' ich  
Zu wenig sonst! — Nimm Arzenei, o Pomp!  
Gib preis dich, fühl' einmal, was Armut fühlt,  
Daß du hinschüttst für sie dein Ueberflüssiges  
Und retttest die Gerechtigkeit des Himmels!« (III, 4).

Wenn Lear in der düstersten Not seines Lebens noch die Kraft hat, über sein persönliches Leid hinaus des Leides der Erde zu gedenken, wenn er vermag, vom tiefsten Orte der Unterwelt bis zur höchsten Universalität der Menschlichkeit zu gelangen, dann ist dies ein Zeichen, daß der erdhafte, wahre, echte Teil in ihm mit jener Welt der Liebe verbunden ist, die er nur ersehen, nicht aber haben durfte. *Lear ist das Symbol*

der abendländischen Sehnsucht nach dem Edlen, die nach der Ferne langt und so oft verdammt ist, an der Nähe, hier an dem Schein der Familie zugrunde zu gehen.

Lear war mit der Welt des Lichtes verknüpft, aber der stärkere Teil seines Wesens lebte in der Unterwelt, er war ein Eigenwilliger nicht aus Hochmut, sondern aus Schicksal. Ihn trug zwar die Erde, konnte ihn aber nicht halten. Vom Leid der Erde, von Not und Armut wurde ihm die Erkenntnis dafür, daß er hätte sich verwurzeln sollen. Und die einzige Möglichkeit der Verwurzelung für den Menschen, die Familie und das Werk, die blieb ihm versagt. Seine Familie ist ein Schein, sein Werk das Reich, das er einst beherrschte, verteilte er und vernichtete es dadurch. So ragt das Nichtsein, der Unwert in seine Handlungen hinein, und das Bejahende, das in ihm lebt, taucht zu spät aus den Abgründen seiner Seele empor. In der Nähe der Gottheit, wo er nunmehr als tief Verschuldeter steht, empfängt er die Ahnung, welchen Weg zur Erlösung er hätte schreiten sollen. Es ist ein Traum schönerer Vergangenheit, die nie gewesen, ein Traum, der seinem eigenen Ende entgegen geht. Was zurückbleibt, ist die Idee, der unzerstörbare Glanz, der über dem moralischen Gefüge der Welt liegt. Dieses Morgenlicht wandert durch die Welt des Leides, das alle umgibt, in die Seele des Erben, Edgars, dessen ganzes Leben dem vollen Tage zustrebt. Lear ist eine Dämmererscheinung und darum steht er an der Grenze zwischen Gut und Böse, in einem Zwischenreich, wo Himmel und Erde sich berühren. Lear auf der Heide im nächtlichen Gewitter, das sind wir selbst, die wir zwischen Licht und Finsternis uns hindurchkämpfen müssen, gequält von dem Traum, daß »einmal die Welt wüst und leer« war und voll Sehnsucht nach der Wachheit, die uns so oft versagt ist. Lear ist das romantische, idealistische, mystische Europa, das Land der Ferne, der Jenseitigkeit, das so oft an der Nähe, der Welt der wahrhaften Wirklichkeit sich versündigt.

Drei Wahnsinnige sind beisammen. Der eine aus Leid, der andere aus Hoffnung, der dritte aus Erkenntnis: Lear, Edgar, der Narr. Sich und die beiden anderen nennt Lear »überkünstelt« (III, 4). Willenlos wird dieses »überkünstelte« Leben, und so wird es hinweggetragen. Des Menschen freier Wille, der in Lear sich nicht mit dem Sinn der Erde verband, ist nun in ihm zu Ende. Die Dämonen haben keine Tatkraft, sie können ihr Reich nicht vor der Welt der Wahrheit schützen. Die teuflische Regan und ihr würdiger Gemahl, die den treuen, ehrenwerten Gloster blenden, sie können nicht verhindern, daß dem des äußeren Augenlichtes Beraubten die innere Erkenntnis wird, und daß Diener, ansonsten nur als seelenlose

Maschinen verwendet, zu Persönlichkeiten werden, die von ihrem Herzen durch das Mitleid mit der Qual der beseelten Erde emporgehoben werden. Zwischen allen diesen wird ein unausgesprochener fester Bund geschlossen: alle Gestalten, die der Liebe nicht feind sind, umschlingt ein Band und macht sie zu Trägern einer Welt, welche vor der des Nichtseins und des Chaos sich abgrenzt. Die Uebeltäter bleiben vereinsamt zurück und fallen der Strafe der Auslöschung anheim.

Das Schicksal der Familie geht dem Ende entgegen. Vorher aber sammelt sich noch aller Haß und alle Niedrigkeit, deren die Entartung fähig ist. Der willenlose aber edle Albanien, Gatte der ältesten Tochter Lears, gewinnt nun jetzt die Kraft, dem Teufel, der an seiner Seite lebt, das Spiegelbild vorzuhalten. Vorher hatte er es nicht vermocht, seine Gattin von den Untaten abzuhalten.

Die Dämonie des Lebens zwingt ihm Erkenntnisse ab, die weit über das Persönliche seines Verhältnisses zu Goneril hinausgehen. Er nennt sie »des Staubs nicht wert, den ihr der Wind ins Antlitz weht« und begründet diese völlige Entwertung eines Menschen, dieses vernichtende Urteil, in unendlich tiefer, die Weltanschauung des Dichters beleuchtender Weise:

»Ein Wesen, das verachtet seinen Stamm,  
Kann nimmer fest begrenzt sein in sich selbst.  
Sie, die vom mütterlichen Baum sich löst  
Und selber abzweigt, muß durchaus verwelken  
Und Todeswerkzeug sein« (IV, 2).

Hier wird der Grundgedanke einer Metaphysik der Familie klar, deren dichterisches Bild unser Drama und noch andere Stücke Shakespeares sind. Eine »zufällige« Tochter ist in eine Familie hineingeraten, deren Vater ebenso »zufällig« ist. Die Folge dieser entscheidenden Tatsache ist nicht Liebe, die ansonsten Familien aufbaut, sondern Haß und Verachtung der Lebensform, in der man lebt. Kein Mensch lebt familienlos, und wenn ihm die Natur versagt hat, eine bluthafte Familie zu gründen, schafft er sich eine geistige, eine der schöpferischen Bruderschaft und der Bindung an Menschen, die im gleichen Rhythmus leben wie er. In dieser Lebensgestaltung, die mikrokosmisch getreues Abbild des Universums selber ist, wo alles nach »ewigen ehernen Gesetzen« sich vollzieht, sind die Einsamkeit und die Absonderung, ansonsten die tiefste Qual, die Schuld und der Irrtum des Menschen zu Ende. »Was vom mütterlichen Baum sich löst«, ist des Todes, was von der Erde sich entfernt, verwest. — Persönlichkeit entwickelt sich nur innerhalb der Grenzen des eigenen Wesens; was diese sprengen will, verfällt den Dämonen, deren irdisches Mittel der Wahnsinn und die Untat



sind, die den Menschen aus dem organischen Gefüge der Welt vertreiben. Der Dichter spricht hier den Sinn seiner Weltanschauung aus. Leben heißt, als Persönlichkeit leben und dies bedeutet: in Grenzen leben, welche die Natur zieht und die der Geist erhöht, heißt familienhaft, innerhalb der Bruderschaft, verwurzelt in der Erde, überindividuell, im Rahmen der eigenen Kräfte und Wesenheiten leben. Individualistische Ichsucht, Eigenwille, Einsamkeit und hochmütiger Stolz treiben den Menschen über diese Grenzen hinaus in das Reich der Dämonen, wo er verwelkt, abstirbt. Tief aufgewühlt von der namenlosen Pein, die Lear ergriffen hat, bricht der edle Albanien in die Klage aus, daß hier »die Menschheit an sich selbst zum Raubtier« wurde. Albanien hatte nur die Kraft dieser Erkenntnis; hätte er den Willen zur schöpferischen Tat gehabt, das Schicksal Lears wäre ein anderes geworden. Es ist aber des edlen Herzogs Verhängnis, daß eine täuschende Liebe seine Augen blendete, die Liebe zu seiner Gattin. Als er erwacht ist, ist es mit dieser Liebe vorbei. Unterdessen hat das Böse ungeheure Dimensionen angenommen. So rein ist das Gemüt dieses Mannes, daß er in Goneril noch immer das Weib sieht, das der Mann nicht züchtigen soll, weil ihm das Recht zur Strafe über ein schwächeres Wesen nicht zusteht. Eine Genugtuung erfährt er: daß der Herzog von Cornwall, Regans Gatte, vom eigenen Diener ermordet wurde, der nicht duldete, daß dem mißhandelten Gloster noch weitere Untat geschehe.

Lear, in lichter Momenten, quält sich mit der Schuld, die er an Cordelia begangen, und es ist bezeichnend, daß er in seinem Wahn sich »mit allem müßigen Unkraut bekränzt, welches wächst im nährenden Weizen« (IV, 4). Das durch Leid tief gewordene Weh Cordeliens, der nunmehr Tränen gegönnt sind, bittet die Erde, »ihre verborgenen Kräfte aufsprießen zu lassen«, damit sie des Greises Schmerz lindern. Jetzt erst keimt Demut in der Seele Cordeliens, Demut, die ihr damals fehlte; jetzt findet sie Tränen, die lösen. Von dieser befreienden Kraft, die nach dem All verlangt, um sich mit ihm zu vereinen, weiß auch Lear, der den erschütternden Ausspruch tut: »Sie sagten mir, ich sei alles: das ist eine Lüge« (IV, 6). Ahnungsvoll spürt er, daß er nicht »fieberfest« sei, nicht gefeit gegen Halluzinationen und Phantasmen, die gerade den Menschen sich unterwerfen, der von sich mit der bittersten und schmerzvollsten Ironie sagt, daß jeder Zoll an ihm ein König sei! Das »zertrümmerte Meisterstück der Schöpfung«, das immer keusch war, findet nun im Irrsinn viele Worte für die Unzucht in der Natur. Gerade den diabolischen Trieb des Lebens benennt er, und die Philosophie, die sich ihm da kündigt, ist in die Formel gekleidet: »Laßt der Vermehrung Lauf.« (IV, 6).

Das verzerrte Bild von Ehe und Familie stellt sich seinem verwirrten Geist dar, das ist der verneinende Rest, der einem zur Unfruchtbarkeit Verdammten vom Sinn des schöpferischen Lebens geblieben ist.

Großartig und ergreifend ist nun der Schwanengesang dieses heroischen Helden im Reiche schattenhaften Lebens; wer hat das Recht zur Strafe, wer ist sündenfrei? Niemand, denn der, der straft, tut es oft nur deshalb, weil ihm die Verwirklichung des fernen Ideals, des heimlichen Wunsches versagt geblieben ist, um dessentwillen er den anderen, der das Glück des Erreichens hatte, peinigt. Nacht herrscht und Unrecht, wo Licht und Gerechtigkeit herrschen sollten. »Hüll' in Gold die Sünde: der starke Speer des Rechts bricht harmlos ab« (IV, 6). Alle sind sie geeint in ihrer Mangelhaftigkeit, dies ist das Universum, das alle umfängt. Großartig verkündet der durch den Wahnsinn weise gewordene Greis, daß »kein Mensch sündig ist«, daß eben, weil Alle an Allen schuldig sind, keiner für sich allein schuldig ist. Es ist eine Anthropodicee aus unserer Weltanschauungsgeschichte, die hier der Genius verkündet: die Schuld des Menschen ist sein Absonderungswille, ist seine individuelle Neigung. Darin sind wir alle geeint, in dieser gemeinsamen Schuld unserer vom All sich lösen wollenden Neigungen. Darum sind wir auch, denn das All wäre nicht, wären wir nicht, die es durch unsere Schuld und durch unser Gewissen bekennen; dieses befiehlt uns die Rückkehr zur Welt der Gemeinsamkeit. Wer dies begreift, hat den Vorhof der Erlösung erreicht, und würden alle diese Wahrheit erkennen, sie würden sich von ihrer metaphysischen Unschuld zu ihrer moralischen Unschuld hin entwickeln. Ein Mensch hat dieses Gesetz erfaßt: aus dem Wahnsinn eines Einsamen, vom Universum losgelösten Menschen bricht ein Strahl, der Alle umfängt. Es ist der vergehende Schein des Sonnenunterganges: dieses Licht fällt auf einen jugendlichen Menschen, auf Edgar, der es in einen neuen Tag hinübernimmt.

Leben, leiden und dem Schein verfallen sein, ist eines. Das Neugeborene weint, weil es die »Narrenbühne betreten« muß, ahnend, daß es ohne Beistand ganz allein leben muß, bis es »in salzgen Tränen vergeht, wie Kannen seine Augen brauchend« (IV, 6). Dieser Philosophie der Nacht gegenüber spricht ein namenloser Edelmann das Wort von der einen Tochter, die dem König geblieben, »durch die die Welt vom grausen Fluch erlöst wird« (IV, 6). Das ist ein Trost, der in nichts zerstiebt, denn auch diese Tochter ist dem Fluche der Familie verfallen und geht zugrunde.

Aus Wahn entsteht Wahn. Nunmehr, wo Vater und Tochter beisammen sind, wo aus der Liebe der einen dem anderen die Erlösung werden

soll, vermag der Vater in seiner liebenden Tochter nur mehr einen Geist zu sehen. Dem Tode nahe spricht er nur vom Tode. Leben, Wahrheit und Wirklichkeit, die vergewaltigt wurden, sind verwest; was zurückbleibt ist ein Nichts, das in sich selbst sich auflösen will. Lear hat die Maße des Lebens vergessen; Cordelia muß sehen, daß der, dessen Segen sie erbittet und vor dem sie niederkniet, vor ihr niederkniet! Alles, was spendet und nimmt, was empfängt und reich macht, ist hier ineinander verschoben, die Schatten dulden keine Farben, keine Werte, keine Unterschiede. Alles ist geeint in der grauen trostlosen Oede der Hoffnungslosigkeit. Selbst der Zorn, der aus der Gefangenschaft ausbrechen will, ist nunmehr ver-raucht. Lear erkennt nun seine Tochter Cordelia, aber er erkennt sie noch nicht völlig als das, was sie ihm ist und sein muß: als sein geliebtes Kind. Gefangen, sehnt er sich nach Gefangenschaft, wähnt so mit seiner zerstörten Kraft das Leben noch bewältigen zu können, glaubt, in der wahnvoll aufgezwungenen Begrenzung der Gottheit nahe zu kommen.

» — und tun so tief  
Geheimnisvoll, als wären wir Propheten  
Der Gottheit. Und so überdauern wir  
Im Kerker Ränk' und Spaltungen der Großen,  
Die ebb'n mit dem Mond und fluten.« (V, 3).

Halb Wachheit, halb Wahnsinn ist im König; gefangen sind er und Cordelia von den siegreichen Feinden. Er verwechselt den wirklichen Kerker mit dem Traum eines Lebens im Gefängnis. Dieser Traum ist ein Zeichen, daß er zur Wirklichkeit nicht heimgefunden hat, daß er versponnen in sich selbst, im eigenen Kerker, gelebt hatte. Lear, mit seiner entseelten Tochter in den Armen, erwacht am Ende aus seinem Wahn; nun weiß er, »wenn einer tot und wenn er lebt«! (V, 3). Entwurzelt für immer nennt er die »Erde tot«. Die verzweifelte Frage Kents: »ist dies das verheißene Ende?« bekommt ihre nunmehr wahr gewordene Antwort aus Lears gebrochenem Herzen: »Nun bin ich alt und all dies Leid bringt mich herab«. Dem »Abweg und Verfall« von Lears Lebensbahn ist in Kent die Treue gefolgt, die durch Edgar in die Zukunft weist.

Der edle Albanien entsagt zugunsten Kents und Edgars. Lears und seiner Familie trost- und hoffnungsloses Ende wird vom grauenhaften, immer wiederkehrenden »niemals« verkündet: die Zeit ist stehen geblieben, und mit der toten Zeit stirbt der König.

Leben heißt: der fruchtbaren Zeit Same und Geburt spenden. Mit der schöpferischen Entwicklung mindert sich das tiefe Leid der Vergangenheit, und der Zukunft ist die Stärke und die Hoffnung vermählt.

»Dem ältesten war das schwerste Los gegeben,  
Wir jüngeren werden nie so viel erleben.«



Der werdenden Familie wird vergönnt sein, im schwindenden Leid mit dem Leben fertig zu werden. Die Schatten der Nacht haben sich verzogen und ein neuer Tag des Wachsens und der Wahrheit bricht an. Dann verwandeln sich die bluthaften in geistig-seelische Bindungen, welche von jenen Menschen sich selbst auferlegt werden, die in schöpferischer Liebe das All in ihrem Leben abbilden wollen.

---

# GRUNDBEGRIFFE DER LITERATURGESCHICHTE.

VON

HERMANN KANTOROWICZ (KIEL).

I. *Literatur* im weitesten Sinne umfaßt alle Erzeugnisse der Sprache, soweit sie schriftlich niedergelegt sind. Diese Einschränkung auf das »Schrifttum« rechtfertigt sich dadurch, daß die Schriftlichkeit dem Erzeugnis eine gewisse unveränderte Dauer und die Möglichkeit gewährleistet, jederzeit und überall gelesen und vervielfältigt zu werden, was ihm in höherem Grade, als dies bei nur mündlich überlieferten Sprachdenkmälern der Fall ist, einen Platz in der objektiven Kultur sichert. Dies letztere gilt in noch verstärktem Maße von derjenigen Literatur, die ihrer Gattung nach zur Verbreitung bestimmt ist, wie namentlich die dichterische und wissenschaftliche, im Gegensatz etwa zu Privatbriefen oder Inschriften. Schriftlich niedergelegte, zur Verbreitung bestimmte Spracherzeugnisse wollen wir ohne Rücksicht auf ihren Umfang *Werke* nennen. Man kann hier von *Literatur* im engeren Sinne reden; sie würde also im Einzelfalle auch solche Werke umfassen, die, wie z. B. diskrete Gelegenheitsgedichte, nur der Gattung nach — als Gedichte — zur Verbreitung bestimmt sind. *Literatur* im engsten Sinne umfaßt nur die schöne Literatur, d. h. die Literatur, insoweit an ihr ästhetischer Wert haftet, die also Kunst, Dichtkunst ist. Da die Dichtkunst in hohem Maße Sprachkunst ist, begreift es sich, daß vielfach unter Literatur nur die schöne Literatur verstanden wird. Wenn viele Dichtwerke, z. B. Volkslieder, nur in mündlicher Form vorkommen, so zeigt dies, daß Dichtwerke eine nicht- oder vorliterarische Daseinsform durchlaufen können; es decken sich also nicht einmal Dichtung und Literatur im engsten Sinne. Der schönen Literatur können wir weiter die »sonstige Literatur« gegenüberstellen, da sie eigene methodische Probleme hat. Diese zerfällt in so viele Unterarten, als es Kulturwerte gibt, deren Verwirklichung Schriftwerke fördern oder hemmen können, also in wissenschaftliche, politische, technische Literatur usw.

Im folgenden soll unter Literatur Literatur im engeren Sinne verstanden werden, also das zur Verbreitung bestimmte Schrifttum aller Kulturgebiete.

Die Literatur, ihrer Individualität nach und in ihrem einmaligen Zusammenhang betrachtet, bildet die Literaturgeschichte. Ihre wissenschaftliche Erkenntnis soll Literaturhistorie heißen; also könnte jemand z. B. Molière als den Gipfel der französischen Literaturgeschichte und Taine als den Gipfel der französischen Literaturhistorie bezeichnen (bekanntlich kommt auch, was sachlich belanglos ist, der umgekehrte Sprachgebrauch vor). Jeder geschichtliche Gegenstand kann auf drei grundlegend verschiedene Weisen betrachtet werden. Er muß sich erstens als ein »daseiender«, in der Zeit wirkender Gegenstand, als ein Stück Wirklichkeit erfahren lassen; zweitens als ein »soseiender«, idealer Gegenstand, als widerspruchsloses Ganzes zu verstehendes Sinngebilde konstruieren lassen; drittens als ein »daseinsollender« (oder »nichtdaseinsollender«) Gegenstand auf seinen Wert (oder Unwert) hin beurteilen lassen. Es gibt demgemäß erstens empirische, zweitens deutende, drittens kritische Literaturhistorie. Die Literaturdeutung (z. B. die Deutung des Faust oder die Zeichnung von Goethes »Gestalt«, die natürlich gar nicht mit der empirischen Untersuchung von Goethes Absichten oder Schicksalen zusammenfallen) und erst recht die literarische Kritik geben philosophisch schwierigere und interessantere Probleme auf als die empirische Literaturhistorie. Doch sind sie bisher so wenig geklärt und die Meinungen gehen so weit auseinander, daß sie sich nicht zu einer nüchtern-grundrißartigen Darstellung eignen, wie sie hier vorgelegt wird. Hier wird nur die empirische (oder eigentliche) Literaturhistorie untersucht; auch diese Untersuchung ist aber eine wissenschaftstheoretische und das heißt, wenn auch nicht nach jedem Sprachgebrauche, eine philosophische Aufgabe. Es sollen somit die Grundbegriffe der empirischen Literaturhistorie bestimmt, also, soweit die Trennung angebracht ist, noch nicht eine Methodenlehre geboten werden, sondern eine Kategorienlehre (die zugleich eine wissenschaftstheoretische Grundlage meiner kommenden Geschichte der Rechtswissenschaft sein soll).

Die Literaturhistorie hängt, wie jede historische Wissenschaft, von Wertgesichtspunkten ab; d. h. sie liest nur diejenige Literatur aus, die fördernd oder hemmend die Kultur beeinflusst hat, und in dem Maße, als sie so gewirkt hat. Erst hierdurch konstituiert sie die Literaturgeschichte als ihren ihr eigentümlichen Gegenstand. Aus diesem weiten Gebiete soll namentlich, meinem Arbeitsgebiet entsprechend, die Geschichte



der wissenschaftlichen Literatur behandelt werden, wiewohl die zu entwickelnden Begriffe zumeist auch auf die schöne Literatur passen; gelegentlich wird auf methodische Verschiedenheiten bei der Behandlung der beiden Literaturen hingewiesen werden. Die Geschichte der wissenschaftlichen Literatur wurde vor 100 Jahren überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, als Literar- oder Literärgeschichte bezeichnet; ihren Bearbeiter nannte man Literatur oder Literaturhistoriker, ihre Bearbeitung Literaturhistorie. Diese Namen, die nach »historia literaria« oder »histoire littéraire« gebildet wurden, sind veraltet; sie empfehlen sich zur Wiederbelebung durch ihre Kürze, Biegsamkeit und dadurch, daß der »gelahrte« Beigeschmack auf die Bedeutung hinweist. Wer Fremdwörter vermeiden will, mag etwa statt Literatur »Wissenschaftsschrifttumsgeschichtsforscher« sagen und wird hierzu auch (nach einiger Uebung) wohl imstande sein. Die Begriffe und Methoden, die der historischen Forschung überhaupt zukommen, sollen hier nur soweit unvermeidlich hineingezogen werden. Soviel sei immerhin, gerade weil ich mich früher zu der gegen-  
 teiligen Lehre bekannt habe, zu diesen allgemeinsten Prinzipienfragen angedeutet: eben die praktische Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte, die schwierigere aber auch lehrreichere methodische Probleme stellt als die Staatsgeschichte, wird jeden bald von der Illusion heilen, als ob die Auslese nach Wertgesichtspunkten in irgendeinem Zweig der Geschichtsforschung eine rein theoretische »Wertbeziehung« bleiben könne, die das eigene Werten, das positive wie das negative, erspart. Niemand, der etwa die Geschichte der Naturwissenschaften schreibt, wird darauf verzichten wollen und dürfen, und hat je darauf verzichtet, den allmählich anwachsenden chemischen und astronomischen Lehren als wahren Urteilen größere Bedeutung als den falschen Lehren der Alchimisten und Astrologen beizumessen, obwohl diese den Zeitgenossen als die weit bedeutungsvolleren erschienen; er wird also der Auslese eine echte eigene Wertung zugrunde legen. Entsprechend steht es offenbar mit der Kunstgeschichte, und bei näherem Zusehen mit jedem anderen Zweig der historischen Wissenschaften. Diese eigenen Wertungen, das ist aus jener Geschichtsphilosophie festzuhalten, sind allerdings nicht Sache des Historikers als solchen, sondern müssen in einer zugehörigen systematischen Wissenschaft ihre theoretische Begründung finden, im obigen Beispiel Chemie und Astronomie, in anderen Fällen in einer philosophischen Wissenschaft. Sie ragen aber nicht als Fremdkörper und Fehlerquellen in die Arbeit des Historikers hinein, sondern bilden eine methodisch wesentliche Aufgabe desselben. Ein gewisser Relativismus ist damit in

der historischen Forschung als unvermeidlich anerkannt, und es fragt sich höchstens, ob er in der logischen Struktur der Wertungen oder in der Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens wurzelt. Richtig ist ferner, daß diese eigenen Wertungen nicht das einzige und nicht einmal das wesentliche Ausleseprinzip der Literarhistorie sein dürfen, sondern nur zur Ergänzung der tatsächlichen, wenn auch vielleicht verfehlten Wertungen durch die Zeitgenossen und Späteren herangezogen werden müssen; auf dieser theoretisch-wertbeziehenden, nicht wertenden Arbeit beruht namentlich, wie wir noch sehen werden, die Darstellung eines Teiles der Nachgeschichte eines Werkes.

Die Literaturhistorie baut sich in zwei Stufen auf, die man nach dem Vorbild der Textkritik als *niedere* und *höhere Literaturhistorie* unterscheiden kann; wer die leise Komik der Ausdrücke scheut, mag von elementarer und gruppierender Literaturhistorie sprechen oder noch weniger passende Namen erfinden, denn die besseren sind vergeben. Die erstere hat es nur mit den einzelnen Werken zu tun, die letztere mit Gesamtheiten von Werken. Hinter diesen Gesamtheiten muß immer eine *Einheit* stehen; sei es die individuelle Einheit des Verfassers, wenn sein Lebenswerk behandelt wird; sei es eine Personengesamtheit, wenn die Literatur eines Zeitalters oder einer Schule, eines Stammes, einer Nation, einer Sprachgemeinschaft, eines Kulturkreises oder gar die sog. »Weltliteratur« den Gegenstand bildet; sei es eine sachliche Einheit, wenn Werke oder Gesamtheiten von Werken stil- oder ideen- oder problemgeschichtlich oder nach Literaturgattungen oder nach Gegenständen und Fächern zusammengefaßt werden. Je nach der gewählten Einheit und je nachdem diese Einheit isolierend oder vergleichend, psycho-, sozio- oder philologisch behandelt wird, ergeben sich die verschiedenen Richtungen der höheren Literaturhistorie, von denen jede berechtigt, keine allein berechtigt ist; der Streit, welche dieser Richtungen die richtige sei, ist unfruchtbar. Wir wollen im folgenden nur die *niedere Literaturhistorie* ins Auge fassen, und dürfen uns um so eher so beschränken, als ein wesentlicher Teil der Probleme, Methoden, Begriffe und Einteilungen der niederen sich auf die höhere Literaturhistorie übertragen ließe. Manche der höheren Aufgaben, so die Darstellung eines Lebenswerkes, läßt sich in der Hauptsache durch die Analogie der monographischen Untersuchungen der niederen Literaturhistorie lösen, und auch wo die höhere Literaturhistorie sich eigenartige Aufgaben stellt, wie namentlich in problemgeschichtlicher Richtung, bleibt die *niedere Literaturhistorie* wenigstens ihre Grundlage.

II. Die folgende grundrißartige Darstellung soll nach den vier Haupt-

problemen der niederen Literaturhistorie gegliedert werden. Es sind dies einerseits die Beschreibung des Werkes, andererseits die Erforschung seiner Entstehungs-, Vor- und Nachgeschichte; in dieser Reihenfolge folgen sie methodisch aufeinander. Die erste Aufgabe besteht darin, einen Querschnitt, die anderen drei darin, Längsschnitte durch die Geschichte des Werks zu legen. Nur die letzteren sind deshalb auch für sich allein genommen historische Aufgaben.

Vor Beginn der Darstellung wollen wir aber noch, als *captatio benevolentiae*, ihren Nutzen darlegen. Der theoretische Nutzen besteht darin, daß erst auf Grund einer Kategorienlehre die Methodenlehre der Literaturgeschichte mit Erfolg in Angriff genommen werden könnte: Man muß die Fragen erst stellen können, ehe man sie zu beantworten unternimmt. Die Methodenlehre liegt noch im argen; die meisten methodischen Untersuchungen der Literaturhistoriker betreffen die viel allgemeineren Probleme der Geschichtsforschung überhaupt, oder die viel spezielleren Probleme, welche die Geschichte der schönen Literatur aufgibt. Ich gebe zu, daß beide Arten von Problemen wichtiger, schwieriger und reizvoller sind, als die hier zu erörternden. Der praktische Nutzen unserer Erörterungen besteht darin, daß sie eine systematische Kenntnis der Fragen gewähren, die bei der literaturgeschichtlichen Untersuchung eines Werkes der schönen oder der sonstigen Literatur gestellt werden können, und eine methodische Aufzeigung ihres Verhältnisses zueinander. Die arbeitersparende Wirkung eines solchen — bisher fehlenden — Systems liegt auf der Hand; und nach dem Maße seiner Befolgung bestimmt sich die Vollständigkeit und methodische Korrektheit einer literaturgeschichtlichen Untersuchung. Ich habe in langer, neun Jahrhunderte juristischer Literaturgeschichte umfassenden Praxis, deren Niederschlag das System ebenso ist, wie es ihr allmählich vervollkommnetes Hilfsmittel war, seinen praktischen Nutzen erprobt; ich wünschte, ich hätte es vor 25 Jahren irgendwo vorgefunden, so unvollkommen und lückenhaft es auch noch immer ist.

Doch darf man den Nutzen solcher — idealtypischer — Systeme auch nicht überschätzen. Nicht jede Untersuchung will vollständig sein; inwieweit sie es sein sollte, bestimmt sich nach der geschichtlichen Bedeutung des Werks, der Wichtigkeit der einzelnen Punkte, dem Anteil, den der Forscher dieser einen Untersuchung im Gesamtplan einer größeren Arbeit oder seines ganzen Lebens geben will, und dies hat jeder mit sich selbst abzumachen. Auch handelt es sich bei unserem System um eines der Darstellung, nicht um eines der Forschung, die sich natürlich den Umständen des Stoffes anschmiegen muß und von



äußeren wie inneren Hemmungen der Arbeit abhängig ist. Forschungs- und Darstellungsmethoden sind, wenn sie auch die gleichen Begriffe verwenden, sogar oft entgegengesetzt (was vielfach verkannt wird), und so auch hier; z. B. wird die Forschung wohl stets vom Werk zu den Quellen herauf, die Darstellung oft von den Quellen zum Werk herabsteigen. In diesem Falle würde sie erst die Entstehungsgeschichte des Werkes und dann erst seine Beschreibung bieten; und so wird auch die Darstellung den hier gezeichneten methodischen Gang überhaupt nur insoweit gehen dürfen, als guter Geschmack und das Bedürfnis der Lesbarkeit es gestatten. Es wird namentlich oft erforderlich sein, eine Quellenstelle sofort nach allen Hinsichten auszubeuten, statt sie in der logisch gebotenen Reihenfolge der einzelnen Fragepunkte immer von neuem auszukramen. Ein Cicerone kann nicht mechanisch benutzt werden, aber das nimmt ihm seine Brauchbarkeit nicht.

III. Die Beschreibung des Werks bezweckt zunächst einmal ganz äußerlich, den Gegenstand der Forschung abzustecken, also das Werk **a u s z u s o n d e r n**, um es von fremden Bearbeitungen oder von anderen Teilen eines größeren Ganzen, mit denen es zusammengeworfen werden könnte (z. B. bei Ueberlieferung in Miszellenhandschriften), unterscheiden zu können. Ein Hauptpunkt ist hierbei die Feststellung des Titels, oder der gebräuchlichen Bezeichnungen. Hierzu gehört weiter, als bibliographischer Teil, die Aufzeigung der Ueberlieferung durch Drucke und Handschriften, die nach den Grundsätzen der Handschriften- und Bücherkunde im einzelnen beschrieben werden müssen (während Feststellung des Verhältnisses untereinander in die Nachgeschichte gehört). Sodann gehört zur Beschreibung eine **C h a r a k t e r i s t i k** der Form nach, d. h. es müssen Umfang, Einteilungsart, Aufbau, Sprache, Stil, Metrum, Schulzugehörigkeit, Methode, Literaturgattung und Zweckbestimmung des Werks sowie etwaige Eigentümlichkeiten der Form angegeben werden, soweit dies auf dieser Stufe der Untersuchung, also namentlich noch ohne Berücksichtigung der Verfasserschaft, möglich ist. Es braucht kaum gesagt zu werden, welche Schwierigkeiten die Beantwortung dieser so leicht zu stellenden Fragen, z. B. die nach Stil und Sprache, manchmal bietet, und welche Meisterwerke der Literaturhistorie die Ueberwindung dieser Schwierigkeit uns geschenkt hat. Die Charakteristik muß nach Bedarf auch eine negative sein, indem z. B. bei Darstellung des Aufbaus die Lücken des Werks im Vergleich zu dem hergebrachten Problemkreis benannt werden. Durch Titel und Aufbau wird zumeist auch der **G e g e n s t a n d** des Werks, sein Thema, genügend charakterisiert sein. Auch den **I n h a l t** schon in

der Beschreibung zu berühren, läßt sich nicht vermeiden. Sicherlich muß stets eine etwa vorhandene Tendenz des Ganzen herausgearbeitet werden. Oder er muß, wiederum im ganzen, eingehend analysiert werden, weil sich nur so das Verständnis des Aufbaus erschließen läßt. Ebenso müssen Einzelheiten des Inhalts, etwa besonders gelungene Schilderungen oder bedeutsame Gedankengänge, als Beispiel (d. h. unter Auflösung der im Werk gegebenen Ordnung) für die Methode oder den Stil, oder als Beweis der Qualität des Werks angeführt werden. Von diesen verschiedenen Zwecken also hängt es ab, ob, wie und in welchem Maße der Inhalt in die Beschreibung eingearbeitet werden soll. Allen diesen Forderungen entspricht auch die tatsächlich gegebene Literaturhistorie insoweit, als sie Werke der Wissenschaft behandelt. Hingegen denkt kein Literaturhistoriker daran, wenn er das Werk eines Geschichtsschreibers behandelt, nun etwa dessen Schilderungen von Thronstreitigkeiten auch nur auszugsweise wiederzugeben; die Verwertung oder Verwerfung dieser Schilderungen überläßt er dem Staats- oder Kriegshistoriker. Anders verfahren hieße aus dem Inhalt in den Gegenstand abirren, und der Gegenstand aller wissenschaftlichen Werke gehört in irgendeine Sachwissenschaft, mindestens in deren dogmengeschichtlichen Teil hinein, es ist daher insoweit kein Anlaß, ihn außerdem in der Literaturhistorie wiederzugeben. Wenn dagegen die Historiker der Philosophie den Inhalt der Werke der großen Denker so eingehend zu analysieren pflegen, so liegen hier in Wahrheit gar keine literarhistorischen Untersuchungen vor, sondern solche der systematischen Philosophie; nur daß, aus guten Gründen, nicht eine rein sachlich zusammengehörige, sondern eine persönlich verbundene Ideenmasse, das System des betreffenden Denkers, erforscht wird. Umgekehrt liegt sogar die literargeschichtliche Forschung auf dem Felde der Philosophie, weit entfernt hypertrophisch entwickelt zu sein, noch im argen; so sind z. B. das philosophische Erlebnis und die philosophischen Literaturformen verhältnismäßig wenig erforscht. Ähnlich steht es in der Nationalökonomie. Andererseits finden wir, daß viele Historiker der schönen Literatur den Inhalt der von ihnen behandelten Romane und Dramen in der gegebenen Anordnung, als Selbstzweck, darstellen, was vielen Büchern das Aussehen von Schulheften begabter Primaner gibt. Dies läßt sich nicht vermeiden und bedeutet keine Abirrung aus dem Inhalt in den Gegenstand, denn der Inhalt von Dichtwerken ist keine Reproduktion von vorgefundenen Gegenständen, sondern in irgendeinem Maße Erfindung, persönliche Schöpfung, muß also für die Beschreibung des Werks verwertet werden. Daß außerdem der Inhalt von Dichtwerken in anderen als den Literaturwissenschaften verwertet

werden kann, versteht sich von selbst; der Inhalt der Heldenepen z. B. ist eine Hauptquelle der Kultur-, Rechts- und Religionshistoriker, der Inhalt der großen Tragödien eine Hauptquelle für die Erkenntnis der Psychologie der Leidenschaften; und in jeder dieser Richtungen eine Personalunion einzugehen, ist des Literaturhistorikers Gepflogenheit und gutes Recht.

IV. Die *E n t s t e h u n g s g e s c h i c h t e* bezweckt den Verlauf und die Bedingungen der Entstehung des Werkes zu ermitteln. Hierzu gilt es *O r t* und *Z e i t* der Entstehung des Werkes festzustellen. Die Frage nach dem Entstehungsort bietet oft tatsächliche, aber kaum begriffliche Schwierigkeiten. Bei der Entstehungszeit ist die obere und die untere Grenze zu unterscheiden; jenseits der oberen Grenze liegt die Vorgeschichte, jenseits der unteren die Nachgeschichte. Die obere Grenze ist oft ein bestimmt angebbares äußeres oder inneres Ereignis, oft aber fehlt es an einem solchen Quellpunkt und das Werk sickert aus einem Quellgebiet mählich zusammen. Die untere Grenze wird am besten da gezogen, wo die Arbeit des Verfassers am Werk endgültig eingestellt wurde, es sei denn, daß schon vorher die Benutzung, z. B. durch Veröffentlichung, möglich wurde; alsdann wird man schon hier die Entstehungsgeschichte abschließen und die Benutzungsgeschichte eröffnen können. Vor allem aber gilt es, den oft durch Pseudo- oder Anonymität verdeckten Verfasser kennenzulernen. Der Begriff des *V e r f a s s e r s* ist nicht leicht zu begrenzen. Man kann ihn nicht dem Urheber im kausalen Sinn gleichsetzen; denn zu den Urhebern des Werks gehören in irgendeinem Maße unzählige: von den Genossen der Sprache, »die für uns dichtet und denkt«, bis zum Druckfehlerteufel in Gestalt des Setzerlehrlings. Aber auch wenn man, wie natürlich, den Verfasser nur unter denjenigen Urhebern suchen will, deren bewußtes Wollen das Werk gestaltet hat, begegnen uns außer dem »eigentlichen« Verfasser so verschiedene Gestalten wie die des Mitarbeiters, Herausgebers, Neuherausgebers, Vorbilds, Anregers, Nachahmers, Plagiators, Fälschers, Bearbeiters, Sammlers. Wir werden einen Teil dieser Gestalten noch näher kennenlernen. Aber schon jetzt ist klar, daß die Grenzen des Begriffs äußerst flüssig sind, und daß überhaupt keine starre, sondern nur eine gleitende Definition die gesuchte sein kann. Man wird sagen können, daß Verfasser eines Werkes jemand in dem Maße ist, als sein Wollen für die Gestaltung des Werks nach Inhalt und Form entscheidend gewesen ist. Der näherliegende Weg, statt auf das Wollen auf das Denken abzustellen, würde zu keinem brauchbaren Begriff führen, da viele, vielleicht die meisten Werke, in gedanklicher Hinsicht kaum neues bieten, aber des-



wegen noch nicht als verfasserslos bezeichnet werden dürfen. Als Verfasser im prägnanten Sinn mag dann derjenige ausgezeichnet werden, im Vergleich zu dessen Wollen das aller anderen Urheber unerheblich gewesen ist. Auf diese Weise kann man sinnvoll sagen, daß manche Werke, z. B. gewisse Volkslieder, nicht nur keinen angebbaren, sondern überhaupt keinen Verfasser — im prägnanten Sinne — haben, so daß die romantische Theorie des »Volks«lieds doch insoweit gerettet werden kann. Daß die Anwendung dieses Verfasserbegriffs nicht ohne Werturteile zu fällen möglich ist, bedeutet nach dem früher (unter I) angeführten nur eine praktische Schwierigkeit aber keinen theoretischen Einwand.

Mit der Identifikation des Verfassers ist dieses Problem der Entstehungsgeschichte noch nicht erschöpft. Zwar wenn der Literaturhistoriker, wie häufig der Fall ist, den Anlaß benutzt, um das Leben des Verfassers einzuflechten, so liefert er insoweit nicht mehr niedere Literaturhistorie. Wohl aber gehören von der Biographie des Verfassers schon zur niederen Literaturhistorie diejenigen Lebensumstände, Ereignisse, Erfahrungen, Erlebnisse, Anschauungen, Absichten, Kenntnisse usw., deren Ergebnis das Werk nach Form und Inhalt ist (wie umgekehrt in der höheren Literaturhistorie aus dem Werk die geistige Persönlichkeit des Verfassers erschlossen werden muß). Dabei ist die negative Frage nach den geistigen Grenzen des Verfassers, seinem Horizonte, nicht ungestellt zu lassen.

Außer diesen ganz individuellen Entstehungsbedingungen des Werkes müssen die relativ individuellen untersucht werden, also die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen, welche die Entstehung des Werks als ein Werk dieser Form, dieses Inhalts, dieses Gegenstandes an diesem Ort und in dieser Zeit möglich machten. Immer handelt es sich hierbei um die zur Zeit der Entstehung des Werks noch gegebenen Voraussetzungen, um das »Milieu«. Häufig kann und muß der Entstehungshergang durch zahlreiche echte, d. h. vom Verfasser herrührende Textstufen (Rezensionen) hindurch verfolgt werden, vom ersten Entwurf bis zur letzten Bearbeitung; doch gehören, wie schon erwähnt, zur Entstehungsgeschichte nur die bis zur ersten Veröffentlichung reichenden Textstufen. Diese müssen voneinander geschieden, und nicht mit etwaigen unechten, d. h. nicht vom Verfasser herrührenden Textstufen vermengt werden; für jede ist nötigenfalls die Entstehungsgeschichte gesondert zu erforschen.

V. Die Erforschung der Vorgeschichte bezweckt, gegebenenfalls wieder gesondert für jede echte Textstufe, Vorgänger und Quellen zu ermitteln. Vorgänger sind Verfasser fremder älterer Schriften

über den gleichen Gegenstand oder des gleichen Inhalts oder der gleichen Form, gleichviel ob sie der Verfasser des Werks gekannt hat oder nicht. Nach dem Verhältnis zu den Vorgängern bemißt sich des Werkes relativer Wert oder der Grad seines **V e r d i e n s t e s**, bzw. seiner Rückständigkeit. Hat der Verfasser seine Vorgänger nicht gekannt, so liegt, insoweit er nicht über sie hinauskommt, Originalität ohne Verdienst vor, die nur für die Lebensgeschichte, nicht für die Literaturgeschichte Bedeutung hat. Maximal wird — *ceteris paribus* — das Verdienst dann, wenn der Verfasser für das Werk im ganzen oder für einzelne Teile gar keine Vorgänger gehabt hat; alsdann spricht man von **P r i o r i t ä t**. Unveröffentlichte Werke können die Priorität nur im Sinne der Lebens-, nicht der Literaturgeschichte begründen; manche Streitigkeiten um die Priorität beruhen auf einer Verwechslung dieser beiden Gesichtspunkte. Im Begriff des relativen Wertes liegt der des **F o r t s c h r i t t s** (und **R ü c k s c h r i t t s**), der namentlich für die Literaturgeschichte als eines Zweiges der Wissenschaftsgeschichte wesentlich ist; doch ist es eine Uebertreibung zu sagen, daß er in der Geschichte der Kunst, also auch der schönen Literatur, sowie der Philosophie gar nicht anwendbar sei. Das Gegenteil ergibt sich schon aus der unentbehrlichen Unterscheidung von unreifen und reifen Werken des gleichen Meisters, von Meistern und Schülern, von Blüte- und Verfallzeiten. Die Leugnung des Fortschritts führt zu einem methodischen Byzantinismus, zu einer ungerechten Verherrlichung vorklassischer Kunst und Philosophie.

**Q u e l l e n** eines Werkes sind Aeüßerungen von Menschen über den Gegenstand des Werkes, insoweit das Werk auf ihnen beruht, oder hätte beruhen sollen; diese letzte Hinzufügung ist notwendig, da man sonst nicht von ungenutzten Quellen im Sinne eines Vorwurfs sprechen könnte. Die Methodologie der Geschichtswissenschaft, die grade für diesen Punkt Bedeutendes geleistet hat, spricht hier auch von Quellen im engeren Sinne oder von Berichten; zu den Quellen im weiteren Sinne gehören dann außer ihnen noch die Ueberreste. **U e b e r r e s t e** sind die vom Verfasser des Werks noch vorgefundenen und verwerteten Erzeugnisse derjenigen Epoche, der sein Gegenstand angehört; sie haben also besonders bei Werken der Geschichtsforschung Bedeutung. Hierzu können gehören Bauwerke, Geräte, Münzen, Kunstwerke, aber auch Akten, Sprachdenkmäler, Gebräuche, Rechtseinrichtungen. Es wird jedoch häufig verkannt, daß der Unterschied mehr ein methodischer als ein sachlicher ist: Die Chronik eines Zeitgenossen z. B. ist für den späteren Staatshistoriker ein Bericht, für den Literaturhistoriker jener Zeit ein Ueberrest. Wir werden zunächst von den Quellen im engeren Sinne sprechen.

Sie sind mittelbare oder unmittelbare, Haupt- oder Nebenquellen, mündliche oder schriftliche, eigene oder fremde, offene oder verdeckte Quellen; alle diese Einteilungen kreuzen einander. Zu den Quellen eines juristischen Werks gehören im Sinne der Literaturgeschichte nicht die sog. Rechtsquellen, namentlich die Gesetze, deren Inhalt es darstellen will, denn diese sind nicht Äußerungen über den gleichen Gegenstand, sondern selbst Gegenstand; sie gehören also zu den Ueberresten. Entsprechendes gilt für die heiligen Schriften der Theologie. **Mittelbare** Quellen sind Quellen von Quellen, die dann ihrerseits Zwischenquellen sind, **unmittelbare** Quellen solche, aus denen der Verfasser selbst geschöpft hat. Die Aufsuchung der Zwischenquellen, die häufig verschwiegen werden, ist meist schwieriger als die der mittelbaren, ihre Auffindung ergibt, daß die meisten Werke weniger gelehrt sind als sie scheinen. **Hauptquellen** sind diejenigen, aus denen der Verfasser erheblich mehr oder wichtigeres geschöpft hat, als aus den anderen, den **Nebenquellen**. Die Aufsuchung der Nebenquellen führt oft ins Uferlose oder Kleinliche, der Literaturhistoriker wird sich meist bei der Ermittlung der Hauptquellen bescheiden dürfen. Die **schriftlichen** Quellen zerfallen in solche, die ihren Zweck auch ohne Vielfältigung erreichen können, z. B. die meisten Urkunden, Akten, Briefe, Tagebücher, Inschriften, und in solche, die zur Verbreitung bestimmt sind; im ersteren Fall kann man von dokumentarischen Quellen oder **Schriftstücken**, im letzteren von literarischen Quellen oder **Schriften** sprechen. Die literarischen Quellen stellen der Vorgeschichte eigene Probleme, namentlich fragt es sich hier oft, welches von den verschiedenen Exemplaren der gleichen Schrift Quelle geworden ist. Eigene Quellen oder **Vorarbeiten** sind von dem Verfasser des Werks herrührende Schriftstücke und Schriften, sofern das Werk auf ihnen fußt; sie gehören aber in die Vorgeschichte nur, insoweit sie nicht für das Werk angelegt waren, andernfalls, als Materialien, Entwürfe, Dispositionen usw., in die Entstehungsgeschichte. Unter den Vorarbeiten oder anderen unmittelbaren Quellen befindet sich gegebenenfalls die **Grundlage** des Werks, d. h. diejenige Schrift, deren Bearbeitung, Erweiterung, Verkürzung, Verbesserung, Fortsetzung das Werk darstellt. Die Ermittlung der Grundlage ist natürlich von hervorragender Bedeutung für das Verständnis des Aufbaus und des Inhalts des Werks. Sie ist oft, aber nicht immer, die Hauptquelle; es gibt auch ganz schmale Grundlagen mancher Werke. Auch das **Vorbild** ist bald Grundlage, bald Hauptquelle, bald beides, bald keines von beiden. Unter **Vorbild** verstehen wir diejenige unmittelbare Quelle, die weniger dem Inhalt



nach als in anderer Hinsicht — Form, Stil, Methode, Gattung, Zweck, Umfang, Erfolg — für den Verfasser bestimmend geworden ist. Tritt die eigene Tätigkeit des Verfassers hinter der Anregung durch ein bestimmtes Vorbild zurück, so liegt eine *Nachahmung* vor. Schwierig zu entdecken ist das Vorbild, wenn die Nachahmung »imitation par opposition« ist. Eine besondere Form der Nachahmung (mittels komischer Verzerrung) ist die Parodie. Die Nachahmung bezweckt oft die Verdrängung des Vorbilds, was in der Nachgeschichte zu verfolgen ist. Hat der Verfasser überwiegend aus Schriften anderer Personen geschöpft, so spricht man von einer *Kompilation*, es sei denn, daß er *Quellenkritik* angewandt, d. h. die Quellen auf ihren Wert hin geprüft hätte. Kritik muß aber auch an den Ueberresten geübt werden, da diese ja gefälscht sein können (Pseudoisidor, Ossian, Königinhofer Handschrift). Wir werden daher hier, wie auch im folgenden, von Quellen im weiteren Sinne, also einschließlich der Ueberreste handeln. Die Quellen sind *weiter offen*, wenn sie als Quellen ersichtlich gemacht worden sind; eine Quelle ersichtlich machen, heißt sie anführen. Ist die Anführung eine annähernd wörtliche, so liegt ein (offenes) Zitat vor; ist eine annähernd genau bezeichnete Gesetzesstelle zitiert, spricht man von einer Allegation. Die Geschichte der Zitierformen bietet wichtige Hilfsmittel zur Bestimmung des Zeitalters und der Heimat eines Werkes. Quellen, die nicht als solche kenntlich gemacht, oder einem falschen Urheber zugeschrieben (pseudoepigraphiert) werden, heißen *verdeckte Quellen*. Ihre Aufsuchung stellt der Literaturhistorie die vielleicht mühseligsten Probleme. Wird verlangt, daß ein Werk nur aus offenen Quellen schöpfe, damit es ohne weiteres nachprüfbar wird, so erhebt man die Forderung der *Quellenoffenheit*. Es ist ferner zu untersuchen, inwieweit das Werk alle erreichbaren Quellen ausschöpft und inwieweit es, sofern dies nicht die Quellenkritik verbietet, inhaltlich den Quellen entspricht; im ersteren Falle sprechen wir von *Quellenvollständigkeit*, im zweiten von *Quellentreue*. Der Literaturhistoriker wird nicht versäumen, auch die Verstöße gegen diese Forderungen, soweit es nicht anachronistisch wäre sie zu stellen, hervorzuheben, da diese Verstöße charakteristische Typen ergeben. Der Verstoß gegen Quellenkritik und Quellenvollständigkeit kennzeichnet (auf diesem Gebiete) den *Dilettanten*, hingegen ist *Fälscher*, wer eine nicht vorhandene Quelle vorspiegelt, desgleichen, wer in Täuschungsabsicht gegen die Quellentreue verstößt; wer ohne diese Absicht, bewußt oder unbewußt, dagegen verstößt, irrt je nach seinem Beweggrund in das Gebiet der Phantasie, der Rhetorik, der Tendenzschriftstellerei ab. Wer

in Täuschungsabsicht gegen die Quellenoffenheit verstößt, darf nicht gleich *Plagiator* genannt werden; dies ist er nur, wenn die Absicht der Täuschung dahin ging, an Stelle einer fremden Verfasserschaft die eigene vorzuspiegeln. Wer ohne eigennützigen Zweck, aber in der Absicht der Schädigung, fremde Verfasserschaft unerwähnt läßt, macht sich einer der Formen des Totschweigens schuldig. Andere Verstöße gegen die Quellenoffenheit beruhen auf dem dünkelfaften Anspruch auf blindes Vertrauen, oder dem bösen Gewissen des flüchtigen Arbeiters, der die Nachprüfung scheut, oder dem wissenschaftlichen Snobismus, der sich des Umgangs mit populären Hilfsmitteln schämt; wer Quellenangaben aus stilistischen Gründen in den Bann tut, muß sich gefallen lassen, unter die *Aestheten* gerechnet zu werden. Umgekehrt wird der Literator ein Werk in dem Maße als *quellenmäßig* einschätzen, als es den vier Forderungen genügt: der Quellentreue, Quellenkritik, Quellenvollständigkeit und Quellenoffenheit. Die gleichen Forderungen müssen, wie schon angedeutet, in bezug auf die Ueberreste beachtet werden.

Diese Begriffe haben für den Literaturhistoriker eine doppelte Bedeutung. Einmal, indem sie seine eigene Forschertätigkeit beherrschen; sodann für die Bestimmung des Wertes des erforschten Werkes, zumal eines der Wissenschaft. Denn nach dem Grade der Quellenmäßigkeit bemißt sich in hohem Maße der absolute Wert des Werks, seine *Qualität*, d. h. sein Gehalt an wahrer und wichtiger Erkenntnis, und damit — zum Teil — das Maß an Beachtung, das es in der Literaturhistorie beanspruchen darf. Man könnte, — was leider noch nie versucht wurde — geradezu die Geschichte der historischen Wissenschaften im Abendlande im Lichte dieser Forderungen aufklären. Die Forderung der *Quellentreue* gehört schon der *Antike* an, doch sind die Perioden, in denen sie ihr entsprechen hat, stets begleitet oder abgelöst worden von anderen, in denen die quellentreue Wissenschaft mit dem historischen Roman, mit Rhetorik, mit politischer Tendenzliteratur verquickt war; das Mittelalter hat hier also kein fertiges Erbe übernehmen können und seinerseits die kirchliche Tendenz schalten lassen; die Gegenwart hat die Dämonen der Propaganda in immer stärkerem Maße an den Schreibtisch des Historikers entsandt. Hingegen hat schon das christliche *Mittelalter* die Forderung der *Quellenoffenheit* verwirklicht, erst in der Theologie, dann (seit dem Ende des 12. Jahrhunderts) in der Jurisprudenz, weil beide ihre Behauptungen mit »*auctoritates*« belegen mußten; dies griff in der Renaissance auf die eigentlichen historischen Wissenschaften über. Erst in der *Renaissance* wird, wie bekannt, angefangen, mit der For-

derung der Quellenkritik Ernst zu machen. Die Forderung der Quellenvollständigkeit endlich konnte erst das Zeitalter der Technik in den Bereich der Verwirklichung rücken: Verkehrsmittel, Bibliothekswesen, Handschriftenphotographie arbeiten nun zusammen; das gleiche Zeitalter droht aber, zumal seit die Presse eine immer reichlicher strömende Quelle wird, die Forschung in einer Sintflut von Material zu ertränken, was eine technische Seite der »Krise der Wissenschaft« darstellt. Hierbei waltet nun aber der bedeutsame Unterschied, daß in allen vier Hinsichten sich der Schwerpunkt, dem Gang der Geistesgeschichte überhaupt entsprechend, ruckweise — erst im 16., dann noch stärker im 19. Jahrhundert — von den Berichten auf die Ueberreste verschoben hat, ein gewaltiger Fortschritt, weil dies die Befreiung vom Autoritätsglauben und die steigende Ausschaltung von Fehlerquellen zugunsten unmittelbarer Anschauung bedeutete. Man beachte weiter, daß das Gesagte hauptsächlich für die historischen Wissenschaften gilt, viel weniger für die systematischen, und für die Werke der schönen Literatur kaum Bedeutung besitzt. Hier wird sogar Quellenoffenheit — Dichtung mit Anmerkungen —, obwohl es manche illustre Beispiele dafür gibt, als Vermengung gelehrten und künstlerischen Schaffens peinlich empfunden; die anderen drei Forderungen werden nur, und nur zum Teil, an den historischen Roman gestellt, und die Qualität der sonstigen Dichtwerke hängt von der Quellenmäßigkeit überhaupt nicht ab. Deshalb bedeutete es eine Verirrung, und zwar eine typische des Historismus, als im 19. Jahrhundert verschiedene Schulen, in Deutschland und überall, Literaturhistorie in Quellenforschung aufzulösen unternahmen. Endlich ist selbst bei Werken der historischen Wissenschaft die Qualität nicht allein von dem Grade der Quellenmäßigkeit abhängig; diese gewährleistet hier zwar, was bei anderen Wissenschaften nicht zutrifft, bis zu einem gewissen Maße die Richtigkeit, nicht aber die Wichtigkeit der Ergebnisse, und eine bestimmte, nicht aber eine allseitige methodische Korrektheit; die schon in der Beschreibung des Werks zu würdigende Qualität der Form endlich wird hierdurch überhaupt nicht berührt. Bei den Werken anderer Wissenschaften kommen diese anderen Maßstäbe der Qualität (Wichtigkeit, Methodik, Form) z. T. in noch höherem Maße in Betracht. Niemals kann die Qualität eines Werkes eine vollkommene sein; wer keinerlei Unvollkommenheit an ihm entdecken kann, beweist nur, daß er die Distanz zu ihm noch nicht gefunden hat. Und die entdeckte Unvollkommenheit muß schonungslos beurteilt werden; das verlangt schon die Achtung vor dem, was an diesem oder einem anderen Meister, diesem oder einem andern Meisterwerk wirklich vollkommen ist.



Die Bescheidenheit, die dies dem Literaturhistoriker (der hierin freilich weniger zu sündigen pflegt, als der Kunsthistoriker) verwehrt, ist eine falsche: der Zwerg auf den Schultern des Riesen bleibt ein Zwerg, aber er braucht nicht zu leugnen, daß er weiter sieht. Die Aesthetik des Häßlichen verdient die gleiche Pflege wie die des Schönen, ohne sie bisher gefunden zu haben.

VI. Die Erforschung der *Nachgeschichte* bezweckt, die Schicksale des Werkes nach Beendigung des Entstehens (in dem oben begrenzten Sinne), also nach Abschluß der Arbeit oder nach Beginn der Benutzung, festzustellen. Sie ist teils Textgeschichte, teils Ueberlieferungsgeschichte, teils Benutzungsgeschichte, manchmal auch Erforschungsgeschichte.

Die *Textgeschichte* gehört nicht ausschließlich der Literaturgeschichte an, weil ja in gewissen Kulturzuständen die Sprachdenkmäler zunächst eine vorliterarische Existenz durchlaufen, die sogar infolge der mangelnden Fixierung durch die Schrift in höchstem Maße textverändernd wirkt. Die literarische Textgeschichte beginnt erst bei dieser Fixierung und besteht aus den Veränderungen, die das Werk, meist unabsichtlich, bei Abschriften und Nachdrucken, sowie absichtlich bei Durchmessung der echten Textstufen nach der Veröffentlichung und der unechten Textstufen — durch Bearbeitungen, Auszüge, Uebersetzungen u. a. m. — erleidet. Diese Veränderungen können, z. B. bei den Heldenepen der Frühzeit, bis zur Unkenntlichkeit der ursprünglichen Textgestalt gehen; bei modernen Druckschriften schrumpft die Textgeschichte zu einem Verzeichnis der Druckfehler der Ausgaben zusammen. Oft muß der Texthistoriker in die Entstehungsgeschichte hinaufgreifen, weil die unechten Textstufen nicht immer auf der letzten echten Stufe aufzubauen sind. Die Behandlung der späteren echten Stufen in der Textgeschichte — statt in der Entstehungsgeschichte — wird namentlich da angebracht sein, wo die Kritiken und Mißverständnisse, welchen die erste Veröffentlichung ausgesetzt gewesen ist, den Anlaß der Umarbeitung gegeben haben; wo diese nur eine formale gewesen ist, wird man ohne Schaden alle echten Textstufen in der Entstehungsgeschichte abmachen können.

Die *Ueberlieferungsgeschichte* besteht aus der Aufeinanderfolge der einzelnen Textzeugen: Handschriften, Drucke, Zitate; das Ziel ist für den Historiker hier, die Verwandtschaftsverhältnisse zu ermitteln, womöglich einen Stammbaum — mit Einschluß der verschollenen, aber zu erschließenden Textzeugen — aufzustellen. Hierbei muß die Entstehungsgeschichte jedes einzelnen Textzeugen erforscht werden. Auch die eben genannten unechten Textstufen kommen hier, nicht mehr

ihrer Textgestalt nach, sondern ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer kausalen Abhängigkeit nach, zur Erörterung.

Die Benutzungsgeschichte wird bestimmt durch Einfluß und Verbreitung des Werks. Der Einfluß bemißt sich nach dem Verhältnis des Werks zu anderen Schriften, für die es nach Form, Gegenstand, Inhalt Quelle, namentlich Vorbild und Grundlage geworden ist, sowie nach seiner Wirkung im Leben, seiner Rezeption (in Sprache, Schule, Gerichtssaal, Kirche usw.). Die Verbreitung bemißt sich nach der Heimat, dem Zeitalter und der Zahl der Leser, wofür Zahl, Zeitalter und Heimat der einzelnen Textzeugen, namentlich der verschiedenen Auflagen und Bearbeitungen, einen Anhaltspunkt bieten; die Verbreitungsgeschichte ergibt sich also z. T. aus der Ueberlieferungsgeschichte. Bei streng fachwissenschaftlichen Werken decken sich Verbreitung und Einfluß annähernd; wenn sie sehr schwierig sind, kann der Einfluß sogar die Verbreitung übersteigen, da sie dann durch Zwischenquellen (Darstellungen) benutzt werden. Umgekehrt haben populäre und schöngeistige Schriften, zumal wenn von geringer Qualität, oft große Verbreitung aber geringen Einfluß. Die buchhändlerische und die literarisch-soziale Seite der Benutzungsgeschichte müssen also getrennt werden. Hier ist auch die Beurteilungsgeschichte unterzubringen, wovon die vielgenannte Ruhmesgeschichte bald einen Sonderfall, bald ein Teilstück darstellt.

Von dem Maße der Benutzung, gemessen nach ihrer Quantität, Qualität, Intensität und Dauer und nach dem Niveau der Benutzer, hängt der Erfolg (oder Mißerfolg) des Werkes ab. Wo der Literaturhistoriker erfolglos gebliebene und deshalb verschollene Werke um ihres Verdienstes oder ihrer Qualität willen ausgräbt, da scheint er nicht mehr als eigentlicher Historiker, sondern als Kritiker aufzutreten. Denn wie kommt der Historiker dazu, ein aus dem Kausalzusammenhang herausfallendes Werk zu erörtern? Und doch wird kein Historiker auf diese besonders reizvolle und auch ethisch gebotene Aufgabe verzichten wollen. Ich möchte das schwierige methodische Problem, das die literaturgeschichtlichen Ausgrabungen stellen (vielleicht etwas künstlich) so lösen, daß die ausgegrabenen Werke in die Nachgeschichte derjenigen Werke, von denen sie selber abhängen, gehören; denn was keine Wirkungen gehabt hat, muß dennoch Ursachen gehabt haben. Zugleich gehört der Mißerfolg von Werken, für die die »Zeit noch nicht reif« war, zur geistesgeschichtlichen Charakteristik dieser Zeit und damit in die Darstellung der ganzen Literaturperiode hinein. Schließlich erhalten die Ausgrabungen oft eine nachträgliche historische Rechtfertigung dadurch, daß

die Werke nun, lange nach ihrer Entstehung, in die Wissenschaftsgeschichte eingreifen können (Mendel!) — einer der Fälle, in denen der Historiker nicht nur Geschichte schreibt, sondern macht. Etwas anderes sind die *Wiederbelebungen* von anfangs erfolgreich gewesenen, später verdunkelten Werken (Plato, Shakespeare); sie haben oft noch größere kulturgeschichtliche Wirkungen, bieten aber kein methodologisches Problem.

Verdienst, Qualität und Erfolg bestimmen die Stellung eines Werkes in der Literaturgeschichte, seine *geschichtliche Bedeutung*. Alle drei Momente sind im hohen Grade *unabhängig* voneinander, müssen also jedes für sich gewürdigt werden. Es gibt hohes Verdienst bei geringer Qualität, z. B. bei den naturwissenschaftlichen Schriften des Altertums, die zum Teil weit über die Vorgänger hinausführten, und doch fast nichts an Wahrem enthalten. Es gibt umgekehrt hohe Qualität bei geringem Verdienst, z. B. bei naturwissenschaftlichen Schulbüchern der Gegenwart, die fast lauter Wahrheiten enthalten, an deren Entdeckung der Verfasser kein Verdienst hat. Echtes historisches Denken wird daher nie von Verdienst auf Qualität und umgekehrt schließen. Hingegen wendet sich das unhistorische Urteil des naiv-modernen Lesers von aller primitiven Literatur, zumal der wissenschaftlichen, mit Gleichgültigkeit, wenn nicht gar Verachtung ab, während das hyperhistorische Urteil des gelehrten Historisten (wozu fast alle Kunsthistoriker gehören) auf ein »alles verstehen heißt alles verhimmeln« hinausläuft. Der erstere übersieht über der mangelnden Qualität das vorhandene Verdienst, der zweite über dem vorhandenen Verdienst die mangelnde Qualität. Daß endlich der Erfolg und Mißerfolg von Verdienst und Qualität z. T. unabhängig ist, lehrt die Erfahrung. Die gegenteilige, optimistische Annahme von dem »schließlichen Sieg der Wahrheit« ruht auf unbeweisbarem Glauben, da wir ja von den erfolglos aufgestellten wahren Urteilen nach Voraussetzung keine Kenntnis haben können.

In manchen Fällen wird es berechtigt sein, noch einen vierten Teil der Nachgeschichte auszusondern, die *Erforschungsgeschichte*. Dies ist nur bei den wichtigsten Werken angebracht und bedeutet stets einen Ausflug in ein anderes Kapitel und meist auch in ein anderes Gebiet der Literaturgeschichte. Wer die Geschichte der Homerforschung in Deutschland schriebe, würde zwar noch Literaturgeschichte, aber nicht mehr Homerforschung treiben, nicht mehr antike, sondern moderne, nicht mehr griechische, sondern deutsche, nicht mehr schöne, sondern gelehrte Literatur behandeln. Jedes Literaturverzeichnis in einer Arbeit stellt einen solchen Ausflug in die Erforschungsgeschichte dar.



VII. Wir stellen schließlich noch in Kürze drei Fragen, die weniger die Literaturhistorie selbst als ihr logisches Verhältnis zu anderen Disziplinen betreffen. Zunächst: Welches ist das Verhältnis der niederen Literaturhistorie zur Textkritik? Man unterscheidet gewöhnlich die niedere Textkritik, die von der Ueberlieferung des Werks zu dem Werke selber aufsteigt, und die höhere Textkritik, die von dem Werke zu dem Verfasser aufsteigt; diese Unterscheidung gilt gleichmäßig für dichterische wie für gelehrte Texte. Textkritik ist also nichts als Literaturhistorie unter bestimmtem philologischen Gesichtswinkel betrieben, ist Literaturhistorie durchs Mikroskop gesehen, indem ihre untersten Gegenstände nicht Werke, sondern Buchstaben bilden. Deshalb berühren sich mit einzelnen Aufgaben der Literaturhistorie die einzelnen Aufgaben der Textkritik, ohne sich mit ihnen zu decken. Das mag ein Rückblick erweisen. Was zunächst die Beschreibung anlangt, so gehört sie sowohl der niederen wie der höheren Textkritik an, da die Beschreibung des Werks das Ziel der niederen und den Ausgangspunkt der höheren Kritik bilden muß. Entstehungs- und Vorgeschichte fallen offenbar ganz in das Gebiet der höheren Textkritik. Von der Nachgeschichte fällt ebenfalls in die höhere Textkritik die Ueberlieferungs- und die Textgeschichte, die beide der Textkritiker vornehmlich zwecks Vorbereitung einer textkritischen Ausgabe erforscht, während die Benutzungsgeschichte (und erst recht die ganze höhere Literaturhistorie) außerhalb des Gesichtskreises der Textkritik liegt. Dieser Aufsatz kann deshalb als Ergänzung meiner »Einführung in die Textkritik« von 1921, welche (als Prolegomenon meiner Gandinusausgabe) die Grundbegriffe und Grundsätze der niederen Textkritik entwickelte, nach der Seite der höheren Kritik hin gelten.

Wir fragen weiter, wie sich die Literaturhistorie zu den anderen Disziplinen der die Literatur erforschenden Wissenschaft verhält. Antwort: Sie ist nur die individualisierende oder historische Disziplin der Literaturwissenschaft, die außer dieser noch verschiedene generalisierende oder systematisierende Disziplinen enthält (Literatursoziologie, vergleichende Literaturwissenschaft, Poetik). Jedoch ist dies nur eine der möglichen Einteilungen, und man kann die Literaturhistorie logisch gerade so gut, wie als historische Disziplin der Literaturwissenschaft, als literarische Disziplin der historischen Wissenschaft auffassen, und sie dann, statt mit anderen Disziplinen der Literaturwissenschaften, mit anderen Disziplinen der historischen Wissenschaften zusammenfassen. Doch ist die erste Einteilung die viel natürlichere, weil die Ergebnisse und Begriffe der verschiedenen Literaturwissenschaften für den Literatur-

historiker verwertbar sind, während er mit zahlreichen Ergebnissen und Begriffen gewisser Geschichtswissenschaften, z. B. der Wirtschafts- oder Kriegshistorie, nichts anfangen kann. Auch die Beziehungen zur Sprachhistorie sind nicht eng genug, um die hergebrachte Verkoppelung beider Disziplinen durch akademische Personalunion zu rechtfertigen.

Man kann schließlich fragen, ob die Literaturhistorie, worunter wir ja die Erforschung der Geschichte der wissenschaftlichen Literatur verstanden, ein Zweig der Literaturhistorie oder der Wissenschaftshistorie ist. Die Antwort hängt wieder von dem gewählten Einteilungsprinzip ab, nämlich davon, ob man die Wissenschaften nach ihrem Gegenstande oder nach ihrer Methode einteilt. Beides ist zulässig. Alsdann ergibt sich für unseren Fall, daß die Literaturhistorie (die niedere wie die höhere) ihrem Gegenstand nach Wissenschaftshistorie, ihrer Methode nach Literaturhistorie ist. Entsprechend treibt der Historiker der schönen Literatur der Methode nach Literaturhistorie, dem Gegenstand nach Kunsthistorie. Ein solches logisches Verhältnis findet sich bei den verschiedensten Wissenschaften, z. B. bei der mathematischen Astronomie oder der Religionspsychologie, die dem Gegenstand nach Astronomie oder Religionswissenschaft, der Methode nach Mathematik oder Psychologie sind. Die literarhistorischen Methoden sind also z. T. dieselben wie die, mit denen die schöne Literatur erforscht wird. Ebenso ergibt sich, daß der literarhistorische Gegenstand nur einer aus einer Reihe von Gegenständen der Wissenschaftshistorie ist, die es außer mit der Geschichte der Literatur noch mit Gelehrten-, Unterrichts- und Methodengeschichte zu tun hat. Diese begriffliche Einteilung schließt keineswegs aus, daß die einzelne literaturgeschichtliche Arbeit andere, z. B. gelehrten- oder methodengeschichtliche Untersuchungen enthält, wie umgekehrt jede noch so entlegene fachwissenschaftliche Arbeit, schon wenn sie ihren eigenen Urheber und ihr Erscheinungsjahr angibt, einen Baustein zur Literaturhistorie liefert. Begriffliche Einteilungen — das gilt auch für alle bisherigen — wollen und können nicht reale Grenzziehungen bezeichnen oder gar vorschreiben. Wir sagten schon, daß man ein Werk nicht literarhistorisch erschöpfend behandeln kann, ohne seinen Wurzeln im Geiste des Verfassers nachzugraben, und damit ein Stück Gelehrtenbiographie zu liefern, und umgekehrt keine Gelehrtenbiographie schreiben kann, ohne die Auswirkungen der Persönlichkeit in ihren Werken nachzuweisen, also die Literaturhistorie zu bereichern. Ist der Literaturhistoriker aber Wissenschaftshistoriker, so hat er es mit einem Gegenstande zweiter Ordnung zu tun, und muß er also auch den Gegenstand seines Gegenstandes kennen, d. h. die Sache, auf die sich das erforschte Werk bezieht. Er muß also

sekundäre, literaturwissenschaftliche Kenntnisse mit primären, sachwissenschaftlichen Kenntnissen verbinden (während der Dichtungshistoriker zwar auch primäre Kenntnisse besitzen muß, z. B. um die Naturtreue eines realistischen Romans zu beurteilen, aber hierbei mit der Lebenserfahrung auskommt oder auszukommen glaubt). So wenig daher jemand Medizinhistoriker sein kann ohne Mediziner zu sein, obwohl Wissenschaft und Menschenleib gewiß verschiedene Gegenstände sind, so wenig kann man, ohne Jurist zu sein, die Geschichte der Rechtswissenschaft erforschen, z. B. den Fortschritt würdigen, den ein Werk bedeutet. Der Rechtsliteraturhistoriker muß also Wissenschafts-, Rechts- und Literaturhistoriker in einer Person sein, und die Quellen, Begriffe, Ergebnisse und Methoden dieser Wissenschaften beherrschen. Freilich braucht der Rang des Forschers nicht in beiden Gebieten, dem des primären und des sekundären Wissens, gleich hoch zu sein; ein mäßiger Mediziner z. B. kann ein trefflicher Medizinhistoriker sein und umgekehrt. Wir wollen sogar nicht verkennen, daß grade die großen Gelehrten (wie übrigens auch die großen Dichter), in der Regel geneigt sein werden, über die Literaturhistoriker zu denken, wie Grillparzer in seinem Epigramm:

Niemals etwas, immer über,  
Ueber etwas schreib, mein Lieber!  
So kommt Eignes zur Entfaltung  
Und das Fremde gibt die Haltung.

Was Grillparzer von denen gedacht hätte, die, wie ich hier, über die, die über etwas schreiben, schreiben, ist nicht auszudenken.

---



## DIE DICHTUNG IM WELTBILD GROSSER STAATSMÄNNER <sup>1)</sup>.

VON

PERCY GOTHEIN (BONN).

### I.

*Λόγος* und *Σοφία*, Wort und Weisheit sind unscheidbar. Erst die geprägte Form verleiht den Gedanken Wirklichkeit und Adel. Nicht zuerst umherflatternde und himmelstürmende Gedanken, die sich ein dürftiges Gewand in zufälligen Worten zusammenklauben, nein, die *σοφία* muß wie die Athene in voller Rüstung aus dem Haupte des Zeus hervorspringen, denn:

Kein Ding ist wo das Wort gebricht.

Geprägte Formen und ihre Träger weisen uns den Weg. Weisheit ist nicht unabhängig von ihrem Träger, da mit jedem Wort aus dem Bereich der *σοφία* eine Fülle des Ungesagten mitgesetzt ist, aber ganz verschieden je nach Wucht und Gewicht dessen, der spricht und der hört.

Die erste Frage auf dem Wege zum Thema: Die Dichtung im Weltbild großer Staatsmänner ist diese: wie verhält sich der theoretisch-wissenschaftliche und wie der praktisch-staatsmännische Mensch zur Dichtung. Man möge nicht in abstracto die beiden Typen in allen Möglichkeiten ihres Verhältnisses zur Literatur durchkonstruieren — das wäre wie die Tätigkeit des Schaufensterdekorateurs in Modehäusern, der um die leere Schneiderbüste ausprobiert, welche Toiletten zusammenpassen und welche nicht — nein, wählen wir von jedem Typus einen ganz hervorragenden Vertreter, aus dessen Stellungnahme wir klar das Verhältnis ersehen können, in dem jeder von den beiden zur Dichtung steht. Greifen wir auf den ersten theoretisch-wissenschaftlichen Menschen ganz großen Stils zurück, auf Aristoteles und seine berühmte Schrift: *De arte poetica*. All-

<sup>1)</sup> Studie auf Grund eines Vortrages gehalten in der Kantgesellschaft Bonn im Febr. 1927.

bekannt ist es, welchen nachdrücklichen Einfluß dieses Werk auf die späteren Literaturen ausgeübt hat. Während der Hauptherrschaftszeit aristotelischer Ideen in der mittelalterlichen Philosophie war sie zwar noch verschollen. Sie taucht in der Renaissance auf und wird dann durch italienische Theoretiker in Frankreich bekannt, wo sie auf das klassische Drama die Hauptwirkung ausübt. Also von Aristoteles zur französischen Tragödie führt eine gerade Linie. Welcher große Staatsmann beschäftigt sich aber vorzugsweise mit ihr? Gerade von dem größten Herrscher der neueren Zeit, von Napoleon haben wir bis ins Einzelne gehende Äußerungen, die uns der Graf Las Cases in seinem *Mémorial de Ste. Hélène* überliefert. Man könnte einwenden, daß Napoleon auf St. Helena nicht mehr aktiver Staatsmann war, daß ihm in seiner vollständigen Abgeschlossenheit, wie er gleichsam im elfenbeinernen Turm saß, alle Einwirkungen auf die Außenwelt abgeschnitten waren, und daß sich dadurch notwendigerweise sein Urteil über die Außendinge ändern mußte. Jedoch verleugnet er auch dort bei seiner erzwungenen *vita contemplativa* nie den *typus activus*, der er im Grunde immer geblieben ist <sup>1)</sup>.

Den großen Unterschied zur theoretischen Betrachtungsweise sehen wir daran, wie Aristoteles seinem Stoff gegenübertritt: sachlich, d. h. er tritt zunächst in keinerlei innere Beziehung zu ihm. In seiner schlecht-hin bewundernswerter Klarheit greift er die einzelnen Dichtungsgattungen unter den fruchtbaren Begriff der nachgestaltenden Darstellung (*μίμησης*) zusammen. Dann leitet er den zusammengefaßten Strom wieder in besondere Kanäle und betrachtet alles im Einzelnen. Dies ist noch wertfrei. Im vierten Kapitel <sup>2)</sup> kommt aber etwas Neues. Da zeigt uns Aristoteles, daß er mit der bisherigen Einteilungsmethode nicht mehr weiter kommt, wenn er das Wesentlichste erfassen will. Er muß werten; damit wechselt er seinen Standpunkt, und es erscheint vor uns die ethische Persönlichkeit, die spricht: *οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι (τῶν ποιητῶν) τὰς καλὰς ἐμμοῦντο πράξεις, οἱ δὲ εὐτελέστεροι τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον νόγους ποιοῦντες ὥσπερ ἑτεροὶ ὕμνους καὶ ἐγκώμια.* »Die heilig Ernsteren aber unter den Dichtern stellten die schönen Taten dar; die mit weniger Zufriedenen die Taten der Schlechten, erstmals Schmählieder dichtend, wie andere Hymnen und Preislieder.« Wir müssen bei diesem Satze verweilen um seiner großen Bedeutung willen. Es sind verschiedene Stufen des Wissens, die daran kenntlich sind, ob in dem ausgesprochenen Worte, in dem der Gedanke geprägt ist, eine größere oder geringere Fülle des

1) Ich verweise auf das Werk Berthold Valentins: Napoleon, im Verlag Georg Bondi das für das Begreifen Napoleons ein neues Maß setzt.

2) ed. Tauchnitz Lipsiae 1870 pag. 5.

Ungesagten mitgesetzt ist, oder mit andern Worten: ob dem Ausspruch ein größerer oder geringerer Geltungsbereich zukommt oder: wie große Fülle des Wissens im Worte des Sprechenden mitklingt; das alles wird an diesem Beispiel deutlich. Im ersten Kapitel der Poetik, wo von der *μίμησις* und ihren Arten in der Dichtung die Rede ist, steht hinter dem Wort nichts weiter, als was durch seinen Begriff umrissen ist, es ist bloß eine Einsicht in die Einteilung der Dichtung. In unserm Satze betritt Aristoteles aber den Bereich der *σοφία*, denn er spricht als *sciens bonum et malum*. Nun schaut er die Dichtung eingefügt in das Weltganze, wie es eben das griechische Auge tut, aristokratisch und alles an der *καλοκαγαθία* messend. Dieser aristotelische Satz hat eine gewaltige Wirkung in der Geschichte des Geistes späterer Jahrhunderte gehabt. Es zeigt nur seine Fruchtbarkeit, daß er begeisterte Folge wie erbitterte Anfechtung erfuhr.

Um der Abgrenzung willen wollen wir die letztere zunächst betrachten. Die Wissenschaft hält sich ihrem Wesen nach nur gern an das, was unbestreitbar nachweisbar ist. Nun ist aber die Sphäre, wo das Einverständnis aller statt hat, nur eine beschränkte und deckt sich durchaus nicht mit dem ganzen den Menschen zugänglichen Bereich. Bringt aber ein Denker, älterer wie neuerer Zeiten gleichviel, in die wissenschaftliche Untersuchung ein außerwissenschaftliches Wissen hinein, also ein Wissen, das in der Sphäre des Einverständnis aller nicht auf seine Richtigkeit nachgeprüft werden kann, denn es stammt ja anderswoher, wie hier die aristotelische Rangordnung Tragödie über Satire, so schreitet die wertfreie Wissenschaft dagegen ein und sagt: wir erkennen nur formale Kriterien für die Dichtung an und lehnen die inhaltliche Wertstaffel ab. Eine gute Satire steht auf derselben künstlerischen Stufe wie eine gute Tragödie — diesem Kampf liegt schließlich der Kampf zwischen aristokratischer und demokratischer Weltanschauung zugrunde, der unter den verschiedensten Flaggen ausgefochten wird.

Die aristokratische französische Gesellschaft des 17. Jahrhunderts hat die aristotelische Stelle in ihrer Weise ausgelegt und für ihre klassische Tragödie die Regel daraus gezogen, daß auf der Bühne nur Könige und Helden zu erscheinen hätten. Spätere Opposition, sich auf Shakespeare berufend, ließ diese Beschneidung der Darstellung des Lebens nicht mehr gelten. Sie warf mit der französischen Tragödie auch die aristotelische Poetik über Bord; sie wollte das volle saftige Leben. Lesen wir aber wieder im Urtext: *τὰς καλὰς ἐμμοῦντο πράξεις* so behält dieser Satz auch für das saftigste Leben seine Gültigkeit.

Man behalte diese *καλὰς πράξεις* des Aristoteles im Sinn, wenn wir jetzt zu Napoleon kommen. Ich wähle eine bedeutsame Stelle, die sich



in unsern Gedankengang einfügt oder vielmehr, wir haben unser ganzes bisheriges Gedankengerüst zu dem Ziel hin aufgebaut, um den rechten Standpunkt zu gewinnen, von dem wir aus die napoleonischen Aussprüche in ihrer besonderen Stellung erkennen können. Las Cases berichtet von einer Unterhaltung mit dem Kaiser über die Tragödie und dessen Worte <sup>1)</sup>: Une bonne tragédie gagne chaque jour davantage. La haute tragédie, continuait-il, était l'école des grands hommes; c'était le devoir des souverains de l'encourager et de la répandre et il n'était pas nécessaire, prétendait-il, d'être poète pour la juger, il suffisait de connaître les hommes et les choses, d'avoir de l'élévation et d'être homme d'état; et s'animant par degrés: La tragédie, disait-il avec chaleur, chauffe l'âme, élève le coeur, peut et doit créer des héros. Sous ce rapport peut-être la France doit à Corneille une partie de ses belles actions; aussi Messieurs, s'il vivait, je le ferais prince.

Man könnte hier eine quellengeschichtliche Untersuchung einschieben, wo unter den Aesthetikern des 18. Jahrhunderts Anklänge ähnlicher Meinungen zu finden sind, und man dürfte Verwandtes in der revolutionären Ideologie der voraufgehenden Zeit finden. Jedoch im Munde Napoleons hat ein Wort einen ganz anderen Nachhall als bei einem Aesthetiker oder einem Revolutionsmann und dann tragen alle seine Aussprüche so unverkennbar die Prägung des Genies, so daß sie nur ihm anstehen und die Frage der Herkunft von minderer Bedeutung ist. Und doch haben wir eine, vielleicht die wichtigste Linie aus der Vergangenheit hergezogen, die von Aristoteles; aber nicht so sehr um der historischen Herleitung willen als wegen des Gegensatzes und der Gemeinsamkeit zweier hervorragender Gestalten verschiedener geistiger Artung. Wo sie sich treffen, da ist die unwillkürliche Uebereinstimmung in dem Wort, das beide in ihren Aussprüchen am meisten betonen: *τὰς καλὰς πράξεις* und: les belles actions de la France. Es ist nur ein Wort, ein Punkt, in dem sich der Meister derer, die da wissen, mit dem Meister derer, die da tuen, berühren. Ihre Ursprünge sind verschieden und ihre Wege gehen auch gleich wieder auseinander. Zwei Welten berühren sich hier in einem bedeutungshaften Worte, das der geistige und der weltliche Herrscher mit gleicher Majestät aussprechen: die schönen Taten, die in der Tragödie dargestellt werden und die von der Tragödie ausgehen. Was liegt zugrunde? Die Geister teilen sich seit jeher in zwei Lager. Die einen die Kritikernaturen, die sich an den Unvollkommenheiten und Häßlichkeiten der Welt stoßen, höhnen veraltete und entstellte Formen, aus denen das frühere Leben entwichen ist. Das sind die *εὐτελέστεροι* des Aristoteles,

1) Mémorial de Sainte-Hélène 4. ed. Bruxelles 1228 II p. 271.

die mit weniger Zufriedenen, die ganz auf das Widerwärtige dieser Welt eingestellt sind, und ihre Aufgabe darin sehen, es zu vertilgen. Die andere Art, zu der unsere beiden Heroen gehören, reißt nie ein um des Einreißen willen, sondern tut jeden Schritt zum Aufbau einer neuen, ihrer Welt. Die großen aufbauenden Geister, wie es Napoleon und Aristoteles auf verschiedenen Gebieten gewesen sind, haben irgendeine innere Abneigung gegen die nur verneinenden Geister der Satire und der Persiflage. Aristoteles weist ihnen die zweite Stufe an als *εὐτελέστεροι* und es ist doch kein Zufall, daß im *Mémorial de St. Hélène* Napoleon kein einziges Mal über Molière spricht, wohingegen Corneille der Kranz zuerkannt wird: Frankreich habe ihm ein Teil seiner schönen Taten zu verdanken. Ich sagte nur in einem Punkte berühren sich der große Vertreter des theoretisch-wissenschaftlichen Geistes und des praktisch-staatsmännischen und zwar in dem, wo beide sich aus dem engeren Kreise ihrer Sachlichkeit, der sich nicht berührt, emporheben und auf der gemeinsamen Ebene des Heroischen treffen. Erst als der griechische Philosoph aus seiner strengen Objektivität und seelischen Unbetheiligkeit heraustritt und seine eigene Ueberzeugung von den *σεμνότεροι καὶ εὐτελέστεροι* ausspricht, hinter der seine Weisheit steht, d. i. sein wissenschaftlich nicht nachprüfbares Wissen um den Fug der Weltordnung, da prägt sich der Höhepunkt seines Gedankens die Worte: *τὰς καλὰς πράξεις* die wir bei Napoleon als *les belles actions* wiederfinden. Aber dieselben Worte stehen bei den beiden in verschiedener Beziehung zur Tragödie. Aristoteles sieht sie vom Dichter aus, Napoleon vom Wirker, jedoch beide vom Standpunkt des Beschauenden, denn weder der eine ist selbst Dichter, noch der andere ist mehr Wirker, aber sie machen durch ihre besondere Anteilnahme die Sache der Ausübenden zu ihrer eigenen. Es besteht da eine eigentümliche Wechselwirkung zwischen Leben und Dichtung. Aristoteles erkennt als die höchste Form der Dichtung die Darstellung hehrer und heldischer Taten. Napoleon schließt den Ring, indem er wiederum die Begeisterung zu heldischen Taten von der hohen Dichtung als Ursprung weltumwälzender Geschehnisse ausstrahlen läßt. Ist das nicht die Krone, der oberste Reif menschenmöglichen Wirkens und Dichtens? Die beiden Großen ergänzen sich zur Erkenntnis eines der obersten Ur-gesetze des Lebens. Suchen wir nach Namen, nach Verwirklichungen dieses Urgesetzes, so mögen wir uns bewußt bleiben, daß, was wir auch nennen, nicht die einzige, einmalige Verwirklichung ist, sondern daß sich dies jedesmal wiederholt, wenn sich Menschenwesen und Werk zu solchen Höhen erhebt. Aber gedenken wir hier der Namen vierer Werke, die weithin als Marksteine ragen: die Schlacht bei Salamis — die Perser

des Aischylos; Corneilles Cid und die Schlacht bei Arcole: darin liegt die geheime Verschlingung und Wechselwirkung von Wort und Tat beschlossen.

## II.

Bisher haben wir die napoleonische Haltung im Vergleich zur aristotelischen betrachtet. Wenden wir uns nun zu ihr selber. Napoleon verwandelt sich alle Dinge der Umwelt an. So bezieht er auch die Dichtung und darin mit Vorliebe die Tragödie in seine Weltgestaltung ein. Autonomie, Eigengesetzlichkeit oder gar der Standpunkt des *l'art pour l'art* wäre ihm ebenso widersinnig erschienen als die deutsche Kleinstaaterei vor 125 Jahren. Er verliert nie das Ganze aus dem Auge. Er ist wie der Demiurgos, in dessen Weltenplan jedes seine vorbestimmte Stelle hat. Hinter allem ist sein einheitlicher Wille spürbar zum Aufbau seines neuen Weltgebäudes, zu dem er sich berufen wußte. Ob er nun sich mit dem Schauspieler Talma über die geziemendste Charakterdarstellung des Heroischen auf der Bühne unterhält, ob er Goethe den Vorschlag zu einem Caesardrama macht, in dem der Sinn des Weltkaisertums in seinem Ahn dargestellt werden sollte — was im Altertum das Schicksal war, sei heute die Politik, sagte er damals — ob er endlich Corneille, wenn er zu seiner Zeit gelebt hätte, zum Fürsten machen wollte, überall weht uns der heiße Atem des Demiurgen an, überall spricht in gleicher Weise sein wankelloser Weltbildnerwille. Das alles umspannende Herrschergefühl großer Fürsten ist immer gleich, ob es nun sagt: *εἰς κόσμον ἔστω εἰς βασιλεύς* oder *l'état c'est moi* oder: Ich bin der erste Diener meines Staates, überall ist es das Weltgefühl, Erster zu sein und im Mittelpunkt eines Kosmos zu stehen, der von ihnen durchseelt wird. Nur unter der Voraussetzung dieser seelischen Haltung bei Napoleon sind seine Aussprüche zu werten.

Er ist ja, wie man gesagt hat, ein Einbruch antiker Welt in die durchaus abgeleitete Endzeit des Rokoko, das in Frankreich freilich etwas verschüchtert durch die Guillotine der Revolution doch bis ins erste Kaiserreich hinein die ästhetische Grundstimmung der Gesellschaft bleibt. Als Zeuge einer stärkeren Zeit steht er da wie ein einsamer Granitblock-Findling im Flachland zwischen Rokoko und Romantik. Wie mit den andern Mächten so steht er auch mit den bedeutenden zeitgenössischen Vertretern der französischen Literatur auf gespanntem Fuße. Betrachten wir näher, warum? An seinem Verhältnis zu Frau von Staël. Frau von Staël ist eben das Bindeglied zwischen Rokoko und Romantik. Als



Tochter Neckers, des Finanzministers Ludwig des XVI. und Freundin der Brüder Schlegel ist die Spanne gezeigt, die sie in ihrem geistigen Leben umfaßt. Es kommt hinzu, daß sie von Vaters Seite aus dem protestantischen Genf stammte und ihr zeitlebens ein starkes protestantisches Gefühl für geistige Unabhängigkeit und Selbständigkeit innewohnte.

Seit sie Napoleon nach der Rückkehr von seinem ersten italienischen Feldzug sah, fühlte sie sich von dem größten Manne ihres Jahrhunderts angezogen. Sie wußte sich als die bedeutendste Frau Frankreichs und fand, daß sie zu Napoleon als dem größten Manne eher gehörte als die bescheidenere Josephine. Sie mochte sich erträumen, ihm zur Seite als Weltkaiserin zu thronen. Aber sie träumte in ihrem Leben noch manches andere, was auch nicht zur Wirklichkeit wurde. Das nahm ihr Napoleon übel, denn alle seine Träume wurden zur Tat. Es ist seine Abneigung gegen die Ideologen: alles Illusionistische war ihm, dem Täter, verhaßt. Man kann es schon den Träumen ansehen, ob sie illusionistisch nur eine Sehnsucht anzeigen, die in Wirklichkeit umgesetzt, ein Zerrbild ergäbe, oder ob sie tat-schwanger sind, eine Ahnung, die blitzartig das Dunkel der Zukunft erhellt. Dem persönlichen Andrängen Frau von Staëls setzte er Widerstand und Ablehnung entgegen. Bei einem großen Empfang trat sie zu ihm und fragte: Sire, wen halten Sie für die berühmteste Frau Frankreichs? Napoleon erwiderte trocken: Diejenige, die die meisten Kinder hat. — Indigniert darauf Frau von Staël: Sire, Sie lieben die Frauen nicht. — O doch, Madame, ich liebe die meinige sehr.

Ein andermal wollte sie ihn in seinem Palais aufsuchen. Er mochte nicht. Il<sup>1)</sup> est très vrai que le général voulant le lui faire sentir s'excusait un jour d'être à peine vêtu et qu'elle avait répondu avec sentiment et vivacité que cela importait peu: que le génie n'avait point de sexe.

Trotz allem hat er sie bis zuletzt als bedeutende Frau zu schätzen gewußt: Et<sup>2)</sup> malgré tout le mal qu'elle a dit de moi, sans compter tout celui qu'elle dira encore: je suis loin, assurément de la croire, de la tenir pour une méchante femme: tout bonnement c'est que nous nous sommes fait la petite guerre et voilà tout!

Besonders aber geht uns in unserm Zusammenhang seine Haltung zu ihren schriftstellerischen Leistungen an. Im obenerwähnten Sinne ist ihre Corinna ein ganz illusionistisches Werk. Frau von Staël träumt sich in die Corinna, eine italienische *poetessa ed improvisatrice* hinein, die sie, wie weiland Petrarca, auf dem Kapitol mit dem Dichterlorbeer krönen läßt. Man stelle sich einmal vor, welche Gefühle Napoleon haben mußte bei einer Phrase wie dieser: Ce n'était plus une femme craintive, mais

1) Mémoires II p. 147.

2) VI p. 368.

une prêtresse inspirée, qui se consacrait au culte du génie. Wir wissen von ihm selber, wie er darauf reagiert hat: Je<sup>1)</sup> la vois, je l'entends, je la sens, je veux la fuir et je jette le livre. Es ist das unechte Illusionistische, was ihn abstößt. Aber es gibt noch einen tieferen Gegensatz. Bei dem ersten Zerwürfnis schickt er seinen Bruder Josef, der bei ihr verkehrte, hin und läßt sie fragen: warum sie seinem Régime nicht anhinge? Wolle sie die von ihrem Vater hinterlegten Gelder? — Sie könne sie haben. — Wolle sie in Paris wohnen? — Er gestatte es. — Ja was wolle sie denn eigentlich? — Mein Gott, erwiderte Frau von Staël, es handelt sich ja doch gar nicht darum, was ich will, sondern was ich denke. — Solche Unterscheidung kannte Napoleon nicht. Denn was er dachte, wollte er, und was er wollte, das tat er. Frau von Staël wollte aber in ihrem Salon unverbindlich und unverantwortlich denken und plaudern. Ein Beispiel für ihre Unverantwortlichkeit ist dieses: Napoleon bemühte sich gerade darum, wieder den katholischen Ritus in Frankreich einzuführen und stand mit der Kurie in Verhandlung um das Konkordat. Da kam ihm Frau von Staël mit ihrem großen Pariser Einfluß in die Quere und machte Stimmung für die freie Liebe und freie Ehe als Staatsdoktrin. Doch wäre es ungebührlich, das ernste Ringen unserer Vorväter nach dem Gute der Denkfreiheit mit einer leichten Handbewegung beiseite zu schieben. Es handelt sich jedoch hier nicht darum, den Standpunkt des in veralteten und geistestoten Fesseln sich nach Freiheit sehnenden Geistes einzunehmen, sondern man muß sich fragen: wie ist die Sicht des aufbauenden Staats- und Weltlenkers? Also von dort aus gesehen ist Denkfreiheit von jeher die Forderung des gegen eine Katholizität sich aufbäumenden Ketzertums gewesen, das seine Berechtigung im Proteste gegen die jeweilige, in der Tat aber nur zeitweilige Denkfaulheit der Katholizität suchte. Nun konnte es aber auch seinen grimmigsten Feinden nicht einfallen, Napoleons staatliche Katholizität, d. h. seine Weltumspannung der Denkfaulheit zu bezichtigen. Da liegen andere Motive zugrunde. Ketzer kommt bekanntlich vom griechischen *κᾰθαρὸς*. Sie nannten sich die Reinen, die unbedingt der wahren Lehre oder der untrüglichen Stimme ihres eigenen Gewissens folgten. Es gibt eine abschätzige Bezeichnung dieser Haltung, wenn sie übertrieben auftritt. Wir bezeichnen sie dann als Konsequenzmacherei, d. h. eine Teilfunktion wird ohne Rücksicht auf das Ganze bis zum Aeüßersten durchgedrückt.

Der uralte Kampf zwischen dem *κατ' ὄλον* und den *κάθαραι* entbrennt von neuem wieder zwischen Napoleon und Frau von Staël. Betrachten wir den Gegensatz zunächst von seiner prinzipiellen Seite: jeder Zeit-

1) V p. 277.

spanne ist eine Grenze ihrer Erkenntnis gesetzt, innerhalb derer sie sich bewegt; wohl mag sich diese Grenze im Laufe der Zeit verschieben. Nachträglich läßt sich leicht feststellen, wer den obersten Punkt erreicht. In Deutschland ist dies damals Goethe. Die oberste Erkenntnis nennen wir aber Weisheit, und wir sind vorher schon bei Aristoteles auf sie gestoßen, als das Wort, ja das Zauberwort, in das die meiste Macht hineingebannt ist; oder schlichter mit den Worten von vorher: welche Fülle des Ungesagten im geprägten Wort mitklingt und zwar so, daß wir uns klar sind, daß unser sonntäglichster Verstand im besten Falle und in seltenen Stunden einmal das Ausmaß solcher Fülle errahnen kann. Lesen wir nun die Schriften von Mme. de Staël und die von Napoleon, so werden wir nicht zweifelhaft sein, in wessen Worten eine größere Fülle des Ungesagten, nicht Sagbaren aber um so Wirksameren mitschwingt. (Man möchte es fast den unsichtbaren aber doch spürbaren ultravioletten Strahlen vergleichen.) Frau von Staël war aber durch und durch Protestantin. In den *dix années d'exil* schreibt die Verfolgte: *Le plus grand grief de l'empereur Napoléon contre moi c'est le respect dont j'ai été toujours pénétrée pour la véritable liberté.* Frau von Staël ist eine moderne Frau. Alles, was das spätere 19. Jahrhundert gebracht hat: Frauenemanzipation, schrankenloser Individualismus jedes Einzelnen, kurzum: *la véritable liberté*, die zur Atomisierung der Gesellschaft geführt hat, findet in ihr den überzeugten Vertreter; demgegenüber das ursprünglichere Menschtum Napoleons, der mit keinem seiner Zeitgenossen verglichen werden kann, nur mit gleich ragenden Gestalten der Vorzeit, mit Caesar und Alexander und Friedrich dem Großen. Er ist der Widerpart der modernen Velleitäten, der noch einmal die berstende Welt in den Ring des Weltkaisertums, den Traum Dantes, zusammenraffen will. Man höre seine Worte, wo er von den ihm feindseligen Schriftstellern spricht. *Je suis destiné à être leur pâture; mais je redoute peu d'être leur victime: ils mordront sur du granit. Ma mémoire se compose toute de faits, et de simples paroles ne sauraient les détruire. Si le grand Frédéric ou tout autre de sa trempe se mettait à écrire contre moi, ce serait autre chose: il serait temps à m'émouvoir peut-être; mais quant à tous les autres quelque esprit qu'ils y mettent, ils ne tireront qu'à poudre. Je survivrai . . . et quand ils voudront être beaux, ils me vanteront . . .* Und wenn sie schön sein wollen, müssen sie mich loben. Das ist wahr, namentlich für unsere und alle nachfolgenden Zeiten. Der Tadel fällt auf den Tadler zurück. Wer heute noch kleinliche Züge an Napoleon finden will, ist selber kleinlich. Anders seine Feinde von damals, die mit ihm kämpften, Frau von Staël, Görres, Arndt, der Freiherr vom Stein,



die ihr Schicksal trieb, wider den Riesen sich anzustemmen, die mußten sich für seine Demiurgen-Aufgabe verschließen und ihn schwarz und böse wie einen großen Teufel anmalen, um Kraft gegen ihn zu gewinnen.

Nach diesen Feststellungen sind wir endlich zur Kernfrage von weittragendster Bedeutung und schwierigster Entscheidung gelangt, um die wir von Anfang kreisen. Ist die Dichtung autonom, hat sie ihre Eigengesetzlichkeit oder ist sie eingeordnet in ein Höheres, Umfassendes? Wir sind gewohnt, daß die Kunst unabhängig vom Staate sein muß, um zu gedeihen, aber vom Staat, wie wir ihn heute kennen, als einen mehr oder weniger unpersönlichen Verwaltungsapparat. Aber wenn der Staat nicht nur ein Notbehelf für die laufenden Bedürfnisse ist, sondern ein »imperium in statu nascendi«, konzentriert in einer weltumspannenden Persönlichkeit, darf da die Kunst noch seitab stehen oder kann es nicht anders geschehen, als daß der Demiurg, hier der große Staatsmann, ihr in seinem neuen Weltbild die rechte Stelle einräumt? Wer sich von den Großen mit solchen Demiurgengedanken getragen hat, wer selbst ein Weltbildner gewesen ist, hat gegen die Autonomie der Kunst entschieden. Wir wissen, wie Platon in seinem Staat der Dichtung eine besonders abgegrenzte Aufgabe für die Seelenbildung zuweist. Er ist einerlei Meinung mit Napoleon, der sagt: La haute tragédie était l'école des grands hommes. Man wende nicht ein, daß Platon ja die Tragöden und selbst Homer aus seinem Staate verbannt und nur das hymnische Weispiel zur seelischen Heranbildung der *φύλακες* geeignet hält. Napoleon und er sind hier im Zweck gesellt und hätten sich auch über die Mittel geeinigt. Sodann haben wir es selbst bei dem theoretischen Aristoteles gesehen, was aus seinem bedeutungsvollen Wort: *τὰς καλὰς πράξεις* spricht, nämlich die Einordnung in ein höheres Weltganzes. Frau von Staël, die wir als Gegenbeispiel gewählt haben, ist aber autonomistisch gesinnt und vertritt in ihrer Corinna eine romantische Kunstanschauung, die dem Täter Napoleon durchaus zuwider sein mußte. Dichtung ist für sie ein romantisches Reich für sich, und der Gegenspieler in dem Roman, Corinnas Geliebter, der edle Lord Nelvil, der seinen schottischen Spleen nach Italien trägt, versenkt sich eine Zeitlang in den romantisch-unwirklichen Liebestraum mit der *poetessa Corinna* und kommt dann zur Einsicht: que le convenable occupation de l'homme doit être le travail avec un but und daß der zwar schöne aber unverbindliche italienische Traum nun ein Ende nehmen müsse, und daß es jetzt Zeit sei, in sein nüchternes aber solides Vaterland heimzukehren und an die Arbeit zu gehen, die einem schottischen Lord ansteht. Corinna aber geht an ihrem

Liebestraum zugrunde und die Moral dieses Romanes ist, daß der wertvoll dichterische Mensch für diese harte, nüchterne Welt zu schön, zu zart und auch zu untüchtig ist, so daß er an ihr scheitern muß. Was preist aber Napoleon an der Dichtung? *Échauffe l'âme, élève le coeur, peut et doit créer des héros*. Erinnern wir uns an den obersten Reifen der geheimen Wechselwirkung von Leben und Dichtung, den wir durch die Erkenntnis Napoleons und Aristoteles' geschlossen sahen, und es wird klar, welche Gefahren das autonomistische Bestreben der Kunst hat, denn wenn sie sich selbstherrlich aus dem Weltganzen herausreißt — dieses Weltganze wird ja erst zur Wirklichkeit durch die Durchdringung und Umspannung des größten Zeitgenossen — dann beraubt sie sich ihrer stärksten Lebenssäfte, steht abseits vom wichtigsten Geschehen und: die entlaufene Seele wird zum törigen Spiele.

Es ist aber nicht immer so, daß die weltumspannendste Seele, die das Maß für die andern hält, nur ein großer Staatsmann ist. Es kann auch der große Dichter sein, der Gründer des Aion, der Spanne einer Weltzeit. Es waren nicht Corso Donati oder Papst Bonifaz VIII. die Staatsmänner, die das Maß ihrer Zeit in der Hand hielten, sondern ihr Todfeind Dante Alighieri. Der hassende Dichter hat sie für alle Zeiten in Verruf getan und in die Hölle hinabgestürzt.

Immer ist es ein Ringen verschiedener Weltprinzipien und der Sieg entscheidet sich nicht danach, wer die rohe Gewalt in Händen hat, sondern wer seine Wurzeln in tieferes Erdreich streckt als seine Widersacher. In den beiden eben genannten Beispielen ist es das eine Mal der Machthaber, das andere Mal aber nicht. In solchen Fällen hat das Urteil der Geschichte klar gesprochen; aber nun gibt es Grenzfälle, wo Dichter und Staatsmann gleichbedeutende Männer sind; wenn diese miteinander in Konflikt kommen, dann ist die Entscheidung sehr schwer, und der alte Streit entbrennt wieder von neuem: hie Staatsräson, — hie Dichtergeist. Und die Gegensätze klaffen scheinbar unversöhnlich.

Ein solcher Fall stehe hier am Schluß. Es ist das Verhältnis von Corneille zum Kardinal Richelieu. Gerade Corneille, den Napoleon als den größten französischen Dichter feiert und ihn zum Fürsten gemacht hätte, hätte er noch gelebt, kam mit dem gewaltigen Staatsmann seiner eigenen Zeit in Gegensatz. Der Kardinal, der selbst literarisch tätig war, hatte fünf Autoren, darunter Corneille bestellt, gemeinsam mit ihm Dramen auszuarbeiten, zu denen er das Thema gab, und die dann im Pariser Palais Royal vor geladenem Publikum zur Aufführung gelangten. Corneille hatte in dem ihm zugewiesenen Teile nach seinem Gutdünken etwas geändert und wurde von seinen neidischen Kollegen deshalb bei

dem Kardinal verklagt, der sehr ungehalten war und ihm sagte: qu'il fallait avoir un esprit de suite. So wirds berichtet und dies Zerwürfnis hat bei Späteren vielfach Aergernis erregt. So geht auch hier das Gezeter los: Da sieht mans wieder: Der große Herr Kardinal war so eitel, auch als ein großer Dichter gelten zu wollen und macht dem richtigen Dichter Vorschriften! Aber die Kunst läßt sich nicht kommandieren; die wächst nur unbeeinträchtigt auf eigenem Boden!

Ich habe lange gesucht, aus welcher Quelle die Nachrichten stammen, und ob es nicht eine vernünftigere Stimme darüber gäbe. Schließlich fand ich eine gerechtere und tiefdringendere Aeußerung, die von Voltaire. Dieser veranstaltete nämlich im Jahre 1765 eine Corneille-Ausgabe und er verbreitet sich in seiner Vorrede zum Cid gerade über das Verhältnis Corneilles zu Richelieu. Richelieu war seit dem geschilderten Zusammenstoß mit Corneille über diesen verärgert und als nun das Erscheinen des Cid in Paris ein großes Aufsehen machte, veranlaßte er, daß die von ihm eben gegründete Académie française gegen Corneille ihre berühmten: *sentiments de l'Académie sur le Cid* herausgebe. Voltaire beurteilt das Vorgehen Richelieus folgendermaßen: »Der erste Minister sah also die Fehler des Cid mit den Augen eines Mannes, der mit dem Autor unzufrieden ist, und seine Augen schlossen sich allzusehr vor den Schönheiten . . Ich weiß nicht, ob es möglich war, daß ein Mann, der von den Interessen Europas, den Parteien Frankreichs, den dornenvollsten Intriguen des Hofes in Anspruch genommen war, daß ein Herz, versehrt von den Schwären der Undankbarkeit und verhärtet durch erbitterte Rache, die Anmut der Szenen von Rodrigo und Chimène fühlen konnte. Er sah, daß Rodrigo sehr damit Unrecht tat, zu seiner Geliebten zu eilen, nachdem er ihren Vater getötet hatte; und wenn man zu sehr Anstoß daran nimmt, zwei Menschen zusammen zu sehen, von denen man glaubt, daß sie einander nicht sich suchen sollten, dann kann man auch nicht davon bewegt sein, was sie sagen.« Je suis donc persuadé, fährt Voltaire fort, que le cardinal de Richelieu était de bonne foi. Remarquons encore que cette âme altière, qui voulait absolument que l'académie condamnait le Cid, continua sa faveur a l'auteur. Wie kann man nun die verschiedene Haltung Richelieus und Napoleons verstehen? Einmal ist es eine veränderte Zeit und dann ein verschiedenes Alter ihres Lebens, in dem die beiden Staatsmänner mit dem Geistes Corneilles in Berührung traten. Die Haltung Napoleons ist natürlich viel freier und großzügiger als die Richelieus; er ist eben schon durch den heroischen Corneilleschen Geist durchgegangen und hat sich an ihm zu seinen Taten begeistert, während Richelieu, wie Voltaire ganz richtig unterstreicht, durch die schlimme Hofkabale



immer bedroht ist und sich verhärten muß, wenn er sich durchsetzen will. Aber abgesehen davon fällt sehr der Altersunterschied ins Gewicht. Für den jungen Napoleon ist Corneille bereits Autorität und er wächst in den Geist hinein, der von jenem ausgeht. Dem Zeitgenossen Richelieu aber, in dessen Händen alle geraden und krummen Fäden der Diplomatie Europas zusammenlaufen, ist Corneille nicht der Urheber der klassischen heroischen Haltung Frankreichs, sondern ein unbequemer Untertan, der sich nicht fügt, und den er ebensowenig wie Friedrich der Große Goethe in seiner Bedeutung ermessen kann, obwohl er selbst die heraufdämmernde Zeit der Größe seines Landes begründet. Scheinbar ist das Sich-Nicht-Fügen-Können Corneilles und Frau von Staëls dasselbe, und doch kann die Geschichte abwägen, daß Corneille und sein den Tod überdauerndes Werk dem Richelieus die Wage halten kann. Napoleon stellt ihre Synthese her; während die schriftstellernden Zeitgenossen Napoleon nicht die Wage halten können. Wie Voltaire müssen auch wir Richelieu vor Verunglimpfung in Schutz nehmen: wenn auch der von seinem Geiste durchdrungene Staatenbau Europas noch nicht die Großartigkeit der Weltgestaltungspolitik Napoleons hat; die alles umfassende Weltverantwortung hat auch auf seinen Schultern geruht und auch in seinem Weltbilde nimmt die Dichtung eine rühmliche Stelle ein.

Ueberblicken wir nochmals den Weg, den die Gedanken dieser Studie genommen haben. Der Ausschnitt, der aus der Fülle gleichwichtiger Fragen nur ins Auge gefaßt werden konnte, führte uns von unserm Boden, der wissenschaftlichen Einstellung im engeren Sinne, die wir an Aristoteles erläuterten, bis an deren Grenzen, wo sie von der Weltweisheit des griechischen Philosophen abgelöst wird. Wir sahen, wie diese höchste Weltweisheit des Denkers sich mit der Staatsweisheit des Weltgestalters trifft und in einen Kreis der obersten Wechselwirkung zwischen Dichten und Wirken zusammenschießt. Damit war auch die Rolle gekennzeichnet, die die Dichtung im Weltbilde des bauenden Staatslenkers hat. Die zweite Hälfte galt der Verteidigung der gewonnenen Position und ihrer Festigung: der Kampf des Demiurgen mit seinen Widerkräften, den wir als ein erneutes Ringen der von Urzeiten verfeindeten Kräfte des *καθ' ὅλον* und der *καθ' ἅποι* erkannten. Wer bleibt in solchem Kampfe vor der Nachwelt Sieger? — Die Starken im Geiste, Dante und Napoleon, wenn sie auch im Leben unterlegen sind. Warum? — Weil sie die mitteträchtigen Kräfte der Welt zusammenballen, während ihre Gegner mitteilflüchtig den zu ihrer Stunde gerundeten Kosmos sprengen wollen. Zum Schluß kam ein scheinbar widerstreitendes Beispiel: Corneille und Richelieu, deren beider Werk zukunftsträchtig war und doch zu ihrer Zeit nicht vereint wer-

den konnte, weil die Kräfte verlagert waren und ihre Träger, obschon sie nach dem gleichen trachteten, sich nicht erkannten.

Es ist die Sparsamkeit der Natur, daß sie den Dichterfürsten und den ihn erfüllenden Weltfürsten nie zu gleicher Stunde geboren werden werden läßt, — die Gleichzeitigkeit Goethes und Napoleons gehört nicht hierher, da beide auf verschiedenen Sternen wandelten und sich von dort nur einmal verstehend grüßten — auf daß die Aussaat des einen erst in den Seelen der Menschen reifen kann, bevor der andere kommt, und die Ernte einbringt für sein Volk und damit für die ganze Menschheit, weil wiederum ein Geschlecht unter seinen Anführern das ganze Ausmaß, die Höhen und die Tiefen des Menschenwesens erfüllt hat.

## Notizen.

Guido Calogero, I fondamenti della logica aristotelica. (Studi filosofici diretti da Giovanni Gentile, Seconda Serie.) Firenze, Le Monnier 1927. 326 S.

Der aktualistische Idealismus, zu dem sich der Verfasser offensichtlich bekennt, will, gemäß seinem Prinzip der Identität von Philosophie und Philosophiegeschichte, in einem grundsätzlich-systematischen Standpunkt und Deutung der ihm vorausgegangenen philosophiegeschichtlichen Erscheinungen sein. Als bisher unübertroffener Gipfelpunkt der philosophischen Besinnung, für den er sich hält, geht er an die historischen Gestaltungen heran mit dem Bewußtsein, hinsichtlich Fähigkeit eindringenden und umfassenden Verstehens, das Höchste zu leisten, was bisher möglich war. (Siehe: Avvertenza, XI.) Stellungnahme zu den vorgefundenen Auslegungsversuchen und Kritik derselben bestehen infolgedessen darin, sie als von niederer Warte aus erfolgreich zu verstehen, mithin als unzulänglich und durch die eigene Auslegung überwunden zu erweisen.

Calogero unternimmt es in vorliegender Abhandlung — aus der gekennzeichneten Einstellung heraus — die Frage nach den Grundlagen, d. h. dem ideellen Ursprung und Sinn der aristo-

telischen Logik zu beantworten. Er tut es in der Zuversicht, »dank wesentlich anderer Reife und Grundfestigkeit philosophisch-spekulativer Einsichten« den historisch bestimmten hermeneutischen Problemen und den allerletzten Einzelfragen besser gewachsen zu sein als seine Vorgänger. Diesen, von Hegel angefangen, ist ein ausführlicher historisch-bibliographischer Exkurs im Anhang gewidmet.

Im wesentlichen dienen C.s Darlegungen dem Nachweis, daß Aristoteles Logik einen zweifachen Ursprung bzw. Grund habe, zufolge dessen auch durch eine innere Doppelheit des Gesichtspunktes bestimmt sei, was zugleich ihre mannigfachen Systemmängel und Fragwürdigkeiten erkläre. Der eine Grund ist platonisch; er wurzelt in dem Ausweg, den Plato durch die koinoonia toon genoon und die metexis fand, die Verknüpfung der sonst ganz beziehungslosen Ideen im Denken möglich zu machen. Diesem entstammt die Logik als Urteils- d. h. Verknüpfungs-Lehre (dianoetische Logik). — Der andere Grund ist Aristoteles ganz eigen und ursprünglich. Er wurzelt in der Einheit des Synolon, worin Materie und Form unauflöslich als Individualität verbunden sind, deren das Denken nur durch einen Akt intuitiver Angleichung



Herr werden kann, welchem alle Entzweiung in Subjekt und Prädikat fremd ist (Noetische Logik). Das Organon wird dementsprechend gekennzeichnet als »eine Logik des Urteils begründet und gepropft auf eine Logik der reinen Apperzeption«. Obwohl der erstgenannte Gesichtspunkt äußerlich dem Organon das Gepräge gibt, ist der zweite nach C.s Meinung auch für A. der an Wert höherstehende; diesem hierarchischen Unterschied ist es zu verdanken, daß die Dualität der Festigkeit des Gebäudes verhältnismäßig geringen Eintrag getan hat.

Der logischen Dualität läßt C. eine ebenso scharfe erkenntnistheoretische als *Nous* und *Dianoia* entsprechen: *Nous* = reine intellektuelle Anschauung oder Apperzeption, ursprüngliche, adäquate einheits- oder wesensbestimmende Funktion (*Noesis adiairetos he noousa to ti een einai*); *Dianoia*: Funktion der Trennung und prädikativen Verbindung der noetischen Einheiten. — Damit sind gleichfalls zwei hierarchische Stufen der Erkenntnis bestimmt. Die dianoetische ist nicht in demselben vollkommenen Sinn seinsadäquat als die noetische. Letztere (Prototyp hierfür die göttliche) ist irrtumsfrei. Nur die dianoetische geht die Alternative von wahr und falsch an. Diese hat offenbar in jener ihren Grund und ihre Gewähr.

C. sucht weiterhin die Bestätigung dieser seiner Grundvoraussetzungen in der Lehre von den logischen Prinzipien, im System der Kategorien, in der Theorie der Definition, in der Urteils- und Schlußlehre. Rein dianoetisch findet er die Begründung, Herleitung und Vorrangstellung des Widerspruchssatzes (samt dem Prinzip des

ausgeschlossenen Dritten). Die noetische Logik ist ganz im Prinzip der (apperzeptiv-intuitiven) Denkbestimmtheit, dem wahren Sinn des sonst formalistisch verfälschten sogenannten Identitätssatzes, enthalten. Aber auch was die dianoetische Entwicklung an Grundsätzlichem liefert, z. B. alles, was die gültigen Schlußmöglichkeiten betrifft, enthält nichts, was im Prinzip der Denkbestimmtheit nicht bereits in vollkommener Weise beschlossen wäre. Diese (dianoetische) Entwicklung (Hauptinhalt der Analytik) ist deswegen nicht sinn- und wertlos; sie ist entschieden mehr als Klassifizierung sprachlicher Formen; allerdings nirgends mehr als »eine scharfsichtige und wohlbegründete Aufweisung einer Reihe typischer Schematisierungen gegebener Bestimmungen des Gedankeninhaltes«. Wertlos ist sie jedenfalls als mehr weniger angemessener Ausdruck von Gesetzen, die dem Denkvollzuge innewohnen sollten. Die Unterscheidungen von Begriff und Schluß, von Apodixis und Syllogismus, die Differenzierungen nach Qualität, Quantität, Modalität können für nicht mehr angesehen werden als dem Denken äußerliche, nicht wesensnotwendige Abwandlungen der Einheitsbestimmtheit des Erkenntnisgegenstandes.

Dem Verfasser dient offensichtlich als Operationsbasis Gentiles Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung einer Logik des Konkreten einerseits, und andererseits einer (von dieser abhängigen) Logik des Abstrakten. Das ist ja in seiner tieferen Bedeutung der Kerngehalt des Aktualismus. Alle Unterschiedenheit und Mannigfaltigkeit ist danach wesenslos, wenn losgelöst

von der »multiplikatiblen« Einheit des schöpferischen Denkaktes und soll immer wieder in diesen eingeschmolzen werden.« Der aristotelischen Logik geziemt daher einfach dasselbe Schicksal wie allen alten metaphysischen Begriffskonstruktionen und allen alten und neuen erkenntnistheoretischen Standpunkten; sie stellt ein Problem, das immer wieder erlebt, erkannt und vergessen werden soll« (S. 271).

Es ist klar, daß bei solcher Einstellung bis anhin für wesentlich gehaltene, die aristotelische Logik betreffende hermeneutische Probleme, voran die Frage, ob sie formalen oder realen Charakters, bedeutungslos werden (Avv. S. X).

Durch die Auffassung, daß das Ganze der Logik in einem Prinzip denk- ja allgemein erkenntnistheoretischer Bestimmtheit beschlossen ist (Prinzip individuationserzeugender Einheitsstiftung, das tatsächlich die konkrete Bedeutung des sogenannten Identitätsprinzips darstellt und einfach den Sinn des Erkennens definiert) stellt sich Verf. auf einen Boden, welcher wohl allen maßgebenden erkenntnistheoretischen Richtungen der Gegenwart gemeinsam ist. Ob und wie weit solche Auffassung brauchbar sei zur Deutung der Grundlagen der aristotelischen Logik, insbesondere ob Calogeros scharfe Sonderung von *Nous* und *Dianoia*, Begriffs- und Verknüpfungsfunktion und die damit behauptete Sonderstellung des *Noema*, des »*aneu symplotos legomenon*« nicht eine Vergewaltigung bedeutet und berechnete Grenzen deutender Wiederverarbeitung überschreitet, dies zu entscheiden müssen wir den Spezialisten aristotelischer Hermeneutik überlassen. Die

Schrift bezeugt auf alle Fälle Gründlichkeit historisch-bibliographischer Vorbereitung, sowie vollendete Beherrschung des Stoffes.

Bern.

Sganzini.

Frederik Ingerslew, *Genie und sinnverwandte Ausdrücke in den Schriften und Briefen Friedrich Schlegels. Eine semasiologische Untersuchung.* Berlin 1927. Askani-scher Verlag. 235 S.

Ungewöhnlich wie an manchen Stellen die Ausdrucksweise dieses Buches ist auch die Stellung des Themas. Der Verfasser schreibt nicht in der Sprache seines Vaterlandes Dänemark, sondern deutsch, da der Gegenstand seiner Arbeit naturgemäß hauptsächlich in Deutschland Interesse erwecken muß. Es ist anzuerkennen, daß er sich verständlich zu machen gewußt hat, und daß sein Buch sich streckenweise nicht anders liest als die von Deutschen geschriebenen Bücher verwandten Inhalts. An vielen Stellen macht sich freilich die Unsicherheit des Verfassers störend bemerkbar. — Als Methode, Sinn und Wert des Begriffes Genie bei F. Schlegel festzustellen, hat der Verfasser absichtlich nicht die »philosophisch-ästhetische« gewählt, bei der man von den Kernstellen ausgeht, um den Gesamtsinn unter Berücksichtigung aller einschlägigen Gedanken des Autors zu konstruieren, sondern er hat eine »philologische« Untersuchung vorgezogen. Zunächst hat er die Stellen herausgenommen, an denen Schlegel Genie, Genius, genialisch sagt, um alle Fälle auszuscheiden, in denen das Wort im Sinne des französischen Sprachgebrauchs oder in seiner antiken Bedeutung verwendet wird. Als

einen Grundzug des Schlegelschen Geniebegriffs stellt hier Ingerslev die Vorstellung »harmonische Vereinigung« (System) verschiedenartiger Talente fest.

Von größerem Interesse ist der Hauptteil, der den Begriff Genie auch an den Stellen aufzuspüren sucht, wo Schlegel sich ganz anderer Ausdrücke bedient. Ingerslev hat hier eine verdienstliche Arbeit in Angriff genommen; begriffsgeschichtliche Untersuchungen pflegen nutzbringende Ergebnisse zu haben. Aus den Schlegelschen Synonymen für Genie wird ein gutes Stück 18. Jahrhundert durchsichtig. Als solche Synonyme werden uns vom Verfasser vorgestellt: Geist, Witz, Begeisterung, Enthusiasmus (Liebe), Gabe (Eingebung), Göttlichkeit, Heiligkeit, Gemüt. — Von den mit Recht an die Spitze gestellten Begriffen Geist und Witz will ich zuletzt handeln. Bei »Enthusiasmus« hebt Ingerslev als das Verbindende die Unmittelbarkeit, die Naturseite des Genies hervor, aber ganz deutlich vermag er den Zusammenhang nicht zu machen. Der Abschnitt »Eingebung« ist dürftig; er wäre reich geworden, wenn der Verfasser den Begriff »Erfindung« mit hineingenommen hätte, den er an anderer Stelle streift, aber in seinem Zusammenhang mit dem Geniebegriff nicht erkannt hat. Ebenso hätte das Wort »Vollendung« unter den Synonymen angeführt werden müssen, zumal da Ingerslev selber den Zusammenhang klar erkannt hat. Bei den Begriffen »Göttlichkeit« und »Heiligkeit« ist die Beziehung auf den Geniebegriff wohl klar; hier wirken aber zweifellos antike Anschauungen über den Dichter nach. Man vermißt

bei Ingerslev überall die schärfere Unterscheidung dessen, was besonderes Eigentum des 18. Jahrhunderts ist, was nicht.

In dem sehr umfangreichen Abschnitt, der nachweisen soll, daß auch der Ausdruck »Menschheit (Menschlichkeit)« ein Synonym für das Genie ist, verliert sich der Verfasser in die Biographie und in die Charakteristik Schlegels. Dann springt die Darstellung auf das ästhetische Gebiet über. Es werden die Synonyme Kunsttrieb, Virtuosität, Originalität, Selbstkraft, Schöpferkraft, Meister, Größe, Erhabenheit, Feuer und Harmonische Fülle behandelt. Die wichtigste Feststellung steht am Schluß: der Begriff des Genialen hat bei Schlegel eine deutliche Beziehung auf das »Vermögen des Unendlichen«.

Bei den Wörtern »Geist« und »Witz« leisteten dem Verfasser Hildebrands Artikel im Grimmschen Wörterbuch Hilfe. Er hat gesehen, daß in dem Worte Witz ein wichtiges Synonym für Genie steckt, aber nicht, daß es das grundlegende ist, und vor allem nicht, daß die Gleichsetzung von Witz und Genie nicht eine Erfindung Schlegels ist, vielmehr dem Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts seit Chr. Wolff angehört. Es ist daher völlig willkürlich, wenn Ingerslev um das Jahr 1797 einen »Bedeutungswandel« im Gebrauch des Wortes Witz bei Schlegel annimmt, und an eine Neuschöpfung Schlegels glaubt, die nur »früherem Sprachgebrauch« nachgebildet sei. Diese schwere Entgleisung war möglich, weil die Untersuchung zu eng auf den Sprachgebrauch dieses einen Schriftstellers beschränkt ist. Daß der dänische Verfasser meine Ge-



schichte des Geniebegriffs im 18. Jahrhundert nicht kennt (enthalten in »Kants Kritik der Urteilskraft« I. Bd.), die die philosophie- und literaturgeschichtliche Bedeutung des Begriffes Witz ans Licht gestellt hat, kann ihm um so weniger verübelt werden, als die Literatur, die er benützte, gleichfalls keine Notiz von ihr genommen hat. Ingerslev ist nicht der erste Literaturhistoriker, dem durch die Kenntnis meiner Untersuchung Irrtümer erspart geblieben wären.

Alfred Baeumler.

Edgar Zilsel, Die Entstehung des Geniebegriffs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1926. 346 S.

Es ist erstaunlich, daß die Geschichte der Genievorstellung nicht längst geschrieben ist. (Die Geschichte des Geniebegriffs ist etwas für sich; das vorliegende Buch handelt von der Genievorstellung.) Ein Gegenstand von dieser Bedeutung hätte eine historische Monographie zweifellos verdient. Das Buch Zilsels verfolgt die Genievorstellung von der Antike bis zum Ausgang der Renaissance mit Uebergang der patristischen und der mittelalterlichen Literatur. Weitere Bände sind in Vorbereitung. Wir wünschen, daß sie bald erscheinen möchten. Der Verfasser ist zwar der durch den Titel bezeichneten Aufgabe nicht voll gewachsen, er ist jedoch im Besitze eines weit verzweigten Quellenmaterials und weiß dieses Material in übersichtlicher Darstellung zu verwerten, so daß man seine Arbeit mit einigem Gewinn lesen und benutzen wird.

Der erste Teil behandelt die »antiken Wurzeln« des Geniebegriffs. Sie sind nicht in der Richtung zu suchen, in die das Wort weist, denn *genialis* heißt heiter oder festlich, und *genius* ist die Lebenskraft des Menschen, nach späteren Vorstellungen sein Schutzgeist. Dagegen klingt das griechische *δαίμωνιος* gelegentlich an unseren Sprachgebrauch an, so wenn Phidias bei Dio Chrysostomos ein *δαίμωνιος ἐργάτης* genannt wird. Ein genialer Arbeiter ist aber damit auch nicht gemeint. (Wir können ja heute noch zwischen »dämonisch arbeiten« und »genial arbeiten« unterscheiden.) Der Verfasser erkennt richtig, daß die Antike keine Vorstellung von Genie hat; daß er bis zu dem letzten Grunde dieser Erscheinung nicht vordringt, ist durch seine soziologische Einstellung verschuldet, die auf die Erkenntnis von allgemeinen Gesetzen gerichtet ist und vor der Tiefe der einmaligen Erscheinung versagt. Denn daß die hellenische Kultur den modernen Geniebegriff ausschloß, ist selbstverständlich. Warum aber hat die antike Welt nicht einen eigenen Geniebegriff hervorgebracht? Wäre im Subjektivismus der Sophisten nicht der Boden dafür gewesen? Tritt nicht in Hippias z. B. ein wahres »Universalgenie« vor uns hin? Erwägungen solcher Art werden vom Verfasser nicht angestellt, weil er grundsätzlich von dem modernen Begriff des Genies ausgeht, und statt die geschichtlichen Genievorstellungen voneinander zu sondern, sie an unserem Begriff von Genius mißt. Eine Geschichte der Entstehung des modernen Geniebegriffs brauchte jedoch nicht mit der Antike zu beginnen; sie könnte vielmehr da

anfangen, wo der vorliegende Band aufhört. Der moderne Geniebegriff ist, wie der Verfasser richtig sieht, mit der Eigenart der bürgerlichen Gesellschaft, mit dem Publikum der großen Städte, mit Buchdruck und Zeitungswesen unlösbar verbunden. Zu diesem Geniebegriff kann man die Vorstellungen anders gearteter Zeiten nicht in Beziehung setzen, ohne in leere Kritisiererei zu verfallen.

Die Hauptquelle unseres Geniebegriffs sucht der Verfasser wohl mit Recht in Platons Lehre vom Enthusiasmus. Das sokratische Daimonion und den Heroenkult zieht er heran, ohne selbst von ihrer Bedeutsamkeit in diesem Zusammenhange ganz überzeugt zu sein. Wir möchten diese beiden Elemente völlig ausscheiden. Von literarischen Einflüssen haben nach der Meinung des Verfassers auf die Genesis der Genievorstellung am stärksten eingewirkt Ciceros *somnium Scipionis*, Pseudo-Longins Schrift über das Erhabene und die *viri illustri* der römischen Literatur.

Seiner soziologischen Einstellung entsprechend bemüht sich der Verfasser besonders, die Wandlungen des Geniebegriffs im Zusammenhang mit dem Wandel der gesellschaftlichen Zustände darzustellen. In dem von der Renaissance handelnden Teil führt das zu einem gewissen Erfolg, da es eben in der Zeit des Frühkapitalismus schon eine »Gesellschaft« gibt. Konstruktion aber ist es, wenn der Verfasser im Griechenland des siebenten und sechsten Jahrhunderts, im Zeitalter der eindringenden »Geldwirtschaft«, ein Berufsdichtertum emporkommen sieht, dem sogar die attischen Tragiker angehören sollen. Ebenso wird die Be-

deutung des Mäzens innerhalb der spätrömischen Literatur zu sehr übertrieben. Völlig irrig ist die Auffassung des Verfassers von der sozialen Rolle des antiken Priestertums. Die Idee von dem Enthusiasmus der Dichter ist nicht eine »priesterliche«, sondern eine religiöse Vorstellung; der Priester ist in der griechischen Welt ohne alle Bedeutung.

Der tiefe Gegensatz, der für die Antike zwischen Künstler und Dichter besteht, beruht auf der Geringschätzung der Handarbeit, die mit der Tatsache zusammenhängt, daß sie wesentlich Sklavenwerk war. Von dieser einwandfreien soziologischen Feststellung ausgehend deutet der Verfasser an, wie dem Altern der antiken Kultur das soziale Ansehen der bildenden Künstler steigt, und wie der Ruhm sich allmählich auch für sie einstellt, der freilich den der Dichter und Philosophen niemals erreicht. Die antike Welt, so faßt Zilsel seine Meinung zusammen, kennt zwar einen hoch gesteigerten Personenkult, aber sie weiß nichts von der »formal-parteilosen« Persönlichkeitsbewertung, die in unserem Geniebegriff enthalten ist.

Der Renaissanceabschnitt beginnt mit einer Analyse Petrarkas, des Literaten, der sich mit dem »Konflikt zwischen christlicher Demut und moderner Ruhmsucht innerlich abquält«. Das Gloriaideal der Renaissance wird von Zilsel gut herausgearbeitet; zahlreiche Einzelheiten beleben die Schilderung, insbesondere wird der Gegensatz des Literaten und des Künstlers glänzend dargestellt. Leider bringt der Verfasser auch auf modernem Boden kein historisches Verständnis auf für eine Gesinnung, wie sie

z. B. aus Vasari spricht, der seine berühmten Biographien mit dem Satz einleitet: »Es pflegen die hervorragenden Geister in all ihren Handlungen entflammt von der Sehnsucht nach Ruhm keine Mühe zu scheuen, so schwer sie auch sei, um ihre Werke zu solcher Vollkommenheit zu bringen, daß sie erstaunlich und wunderbar für alle Welt werden.« Der Verfasser sieht nämlich das eigentliche Problem darin, daß mit dem Frühkapitalismus eine »Versachlichung« der Kulturideale eintreten soll, d. h. eine Ueberwindung des Persönlichkeitskults. Das Bemühen, diese nicht vorhandene Tendenz nachzuweisen, wirkt um so unglücklicher, als der Verfasser selber weiß, daß die Förderung der Erkenntnis, der Kunst, der Menschheitskultur nur Ziele sind, »hinter denen unsere Zeit das persönliche Geltungsbedürfnis des Autors gewöhnlich mehr oder weniger aufrichtig zurücktreten läßt.« Es sollte gerade dem Blick des Soziologen nicht entgehen, daß in unserer »versachlichten Gesellschaft« der Personenkult nicht ausgestorben ist, sondern nur andere Formen angenommen hat. — Sehr glücklich ist die Hereinziehung des Ruhmes der Erfinder und Entdecker, der gegenüber demjenigen der Literaten und Künstler völlig unbedeutend ist. Der »Ruhm« ist eben ein Privilegium des Standes der Literaten, der an ihm ein dringliches Interesse hat: der auf den Mäzen zurückstrahlende Ruhm ist es, der diesen freigebig macht.

Es ist nicht möglich, auf die zahlreichen Fragen einzugehen, die durch das anregende Buch aufgeworfen werden; es ist auch nicht möglich, alle seine Irrtümer zu korrigieren. Ganz

beiseite bleibe der philosophisch unmögliche Versuch, »Gesetze über den Geniebegriff« (!) aufzustellen. Auf einen entscheidenden Mangel aber muß noch hingewiesen werden. Als guter Leser ist Zilsel auch auf den Begriff ingenium gestoßen. Obwohl er über die Bedeutung dieses Begriffs keinen Zweifel läßt, gibt seine Arbeit die zentrale Wichtigkeit des »Ingeniums« für die Entwicklung des Geniebegriffs nicht zu erkennen. Mag die imitatio von der Renaissance noch so hoch gefeiert werden, so ist für die Charakteristik der Renaissance das ingenium doch mindestens ebenso wichtig. Der Verfasser verbaut sich den Zugang gerade zum entscheidenden Begriff, wenn er die Ingeniumsvorstellung der Renaissance an die »Standesvoraussetzungen der berufsmäßigen Ruhmverleiher« geknüpft nennt. Man kann eben nicht die Geschichte des Geniebegriffs schreiben, wenn man nur die zweifelhafte moderne Genievorstellung des »von allem Erdschmutze freien Ingeniums« anerkennt und zugrunde legt. Nur aus einer gänzlich schiefen Grundeinstellung wird es erklärbar, wenn der in der Literatur so gut bewanderte Verfasser den Sinn der immer wiederkehrenden Entgegensetzung von ingenium und studium (bzw. industria) nicht erkennt, und schließlich den ersten Schimmer des modernen Geniebegriffs in der Poetik Scaligers sucht, wo ihn niemand sonst entdecken kann. Das absolut unhistorische Ingenium des gelehrten Verfassers feiert in dieser Konstruktion seinen Triumph. Von der Renaissanceauffassung des Ingeniums bis zu Kants Definition des Genies führt eine gerade Linie. Die letzten Strecken dieser



Linie habe ich, unter Hinweis auf die früheren, in meinem Buche über Kants Kritik der Urteilskraft nachgezeichnet. Hierauf, besonders auf Seite 146 ff. meiner Arbeit, muß zur Ergänzung der vorliegenden Kritik hingewiesen werden.

Alfred Baeumler.

Alfred Lehmanns bekanntes und anerkanntes Werk über »Aberglaube und Zauberei« erschien 1925 in 3. Auflage, ergänzend fortgeführt von Petersen-Düsseldorf. Die nachfolgende Besprechung will ein Versuch sein, die beiden Begriffe und — in Beantwortung einer von Petersen aufgeworfenen Frage — die Grenzen von Glauben und Aberglauben zutreffender zu bestimmen mittels einer Definition der religiös-bildlichen Erkenntnis, wie ich sie bereits Stud. und Kr. 1926 H. 3/4 (in einer Auseinandersetzung mit Söderbloms »Werden d. Gottesglaubens«), Geisteskampf d. Gegenwart 1928 H. 12 u. ZThK 1928 H. 5 ausführlicher dargeboten habe, und damit zugleich ein Versuch, die Aufmerksamkeit auf das Problem des Verhältnisses von »symbolischer und intellektueller Erkenntnis« zu lenken, von deren Gegensatz Kant Anthropologie 1798 § 28 spricht.

Daß Aberglaube und Magie immer in Beziehung stehen sowohl zur Religion, als auch zur Wissenschaft, geht auch aus L.s Darstellung hervor, doch stimmt damit nicht die Definition (S. 5), danach Aberglaube »eine Annahme, die entweder (!) keine Berechtigung in einer bestimmten Religion hat, oder (!) in Widerspruch steht mit der Auffassung einer bestimmten Zeit von der Natur.« Aus dieser Defi-

nition spricht schon eine Relativierung des Begriffs, die dann (S. 7) noch ausdrücklich hervorgehoben wird mit der Versicherung, man könne eine Annahme nicht einmal für allemal als Aberglaube bezeichnen, von einem höheren Standpunkt werde sehr oft so genannt, »was früher als erhabene religiöse Vorstellung oder als unumstößliche wissenschaftliche Wahrheit angesehen wurde«. Dem entspricht dann wieder die Identifizierung von Aberglauben mit wissenschaftlichem Irrtum (S. 14).

Von welcher besonderen Art die Irrtümer des Aberglaubens sind, findet man schon ausgesprochen in Wuttkes »Volksaberglauben der Gegenwart«: »Was in der christlichen Religion Bild des Göttlichen, weil es göttliche Schöpfung ist, wird dem Aberglauben zu einer selbständigen (!) göttlichen Wirklichkeit.« Ähnlich Edv. Lehmann (Kult. d. Gegenw. I 3 X) vom Wesen der Magie: »Ähnlichkeit kann überall als Ursache wirken.« Oder Frazer im Golden Bough, es sollten auf Grund von similarity oder resemblance gewisse Wirkungen hervorgebracht werden. Darauf läßt sich eine Definition stützen, danach Aberglaube die (absurde) Verquickung von symbolischer und intellektueller, religiös-bildlicher und wissenschaftlich-eigentlicher Erkenntnis = Mechanisierung des Geistigen, Materialisierung des Göttlichen.

L. legt das »Hauptgewicht« in seiner Arbeit darauf, den physischen und psychischen Phänomenen auf die Spur zu kommen, in welchen die Veranlassung zu den Irrtümern des Aberglaubens und der Magie, seiner »Technik«, zu finden ist. Obwohl ihn das dazu führt, sich vorzüglich mit den Erschei-

nungen des modernen Spiritismus und Okkultismus zu befassen, geht er der Frage nicht weiter nach, worin die engen Beziehungen der beiden zu Aberglaube und Magie begründet sind. S. 11 heißt es, Magie sei eine »auf zufälligen Erinnerungen« (einem Basutokaffer fällt z. B. ein, daß er einmal bei Dürre nach einem Vogel schoß und kurz darauf Regen fiel) »aufgebaute Technik«, von der man glaubt, daß man durch sie ein bestimmtes Resultat erreichen kann, »obwohl dieses tatsächlich jedenfalls direkt nicht möglich ist«. Dieser Definition soll der Zusatz aufhelfen, daß Magie nur dort Wirkung haben könne, »wo man bestimmten Personen magische Kräfte zuschreibt«. Also Magie = Wirkung magischer Kräfte! — Unter den »magischen Kräften bestimmter Personen« sind doch eben okkulte, auf Suggestion, Telepathie usw. beruhende Fähigkeiten zu verstehen. Danach Magie zu definieren wäre als eine Verbindung von Aberglauben und Okkultismus. In Hinsicht auf die Art, wie wir das Wesen des Aberglaubens bestimmt haben, wäre für diese Definition der Magie ein Nachweis zu fordern auch von Beziehungen des Okkulten zur religiösen Bildlichkeit, der wieder deren nähere Bestimmung zur Voraussetzung hat.

L. steht — wie die meisten Forscher — dem Spiritismus skeptisch gegenüber, nicht ganz so den okkulten Erscheinungen. Um die Erforschung der bei der Telepathie wirksamen Kräfte (Nervenstrahlungen?) hat er sich selber bemüht. — So kommt es schließlich auf die Disjunktion hinaus: entweder liegen den fraglichen Erscheinungen Kräfte zugrunde, die als

objektiv feststellbar, prinzipiell erklärbar anzusehen sind, oder rein subjektive Ursachen, durch deren Nachweis sich das angeblich Objektive als Illusion herausstellt. Im ersten Fall lassen sie sich dem bekannten Naturzusammenhang einfügen, werden von der Wissenschaft reklamiert und dem Aberglauben entzogen. Zugleich löst sich der Zusammenhang, in welchem der Aberglaube sie mit der religiösen Bildlichkeit gebracht hat. Nicht so bei einer Erklärung aus »rein subjektiven Faktoren«. Hier erhebt sich ein schweres Bedenken: Bedeutet der Nachweis objektiver Realität soviel wie ausschließliches Besitzrecht der Wissenschaft? Kommt es bei dieser Liquidation darauf hinaus, daß der Wissenschaft das Wenige von Realität, der Religion aber die große Masse von Illusion zufällt? Erst Petersen leiht diesem Bedenken (S. 135) Worte: »Wenn aber, wie L. nachweist, aller Aberglaube und ebenso die spiritistischen Phänomene auf rein subjektiven Faktoren beruhen und sich auf dem Gebiet des persönlichen, mehr oder weniger krankhaft erregten Seelenlebens abspielen, fehlt dann nicht nur ein Schritt, um auch die Grundlagen jeder Offenbarungsreligion zu erschüttern?« Auf diese Frage kann Petersen gleich eine Antwort beibringen, die Pfarrer Nägler schon im voraus gelegentlich einer Besprechung von »Aberglaube und Zauberei« 1909 Heft 10/11 von »Glauben und Wissen« gegeben hat. Sie dünkt mich unbefriedigend: — Versteht man Petersens Frage dahin, daß ihm bestimmte Kennzeichen angegeben werden sollen, durch welche sich die Wundertaten, Visionen, Auditionen usw., darauf sich die Offen-

barungsreligionen zu berufen pflegen, von den auf rein subjektiven Faktoren beruhenden des Aberglaubens objektiv nachweisbar unterscheiden, so muß die Antwort lauten, ein direkter Nachweis sei da unmöglich. Auch Pfarrer Nägler lehnt ihn ab, wenn er sagt, man könne auch vom christlichen Standpunkt aus ruhig zugeben, daß die ekstatischen Zustände, Zungenreden, Visionen, Träume usw. durch natürliche Faktoren des menschlichen Seelenlebens verursacht seien, und sich dann auf deren »Inhalt« zurückzieht. Wenn er aber für diesen Inhalt sich auf die Behauptung beschränkt, im Christentum allein, im Unterschied von allen andern Religionen, sei eine tatsächliche reale Offenbarung des lebendigen Gottes in die geschichtliche Entwicklung eingetreten, die von allen subjektiven Erfahrungen unabhängig, so muß diese Exklusivität vielmehr gerade den Eindruck der Subjektivität machen.

Auf Grund unserer Definition des Aberglaubens läßt sich Petersens Frage auch so formulieren: Gibt es eine Verbindung von Glaubensvorstellungen mit der einen empirischen Wirklichkeit, die auch das Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis ist, von spezifisch anderer Art als die für den Aberglauben charakteristische widerspruchsvolle, eine Verbindung, durch deren Nachweis die religiöse Ueberzeugung gesichert werden kann vor dem Bedenken, daß sie auf rein subjektiven Faktoren beruhe? Oder mit Bezugnahme auf Näglers Versicherung, der Christ kenne »nur eine bewegende Kraft in der Welt und im Leben, das Wirken des allmächtigen Gottes«, sei die Frage noch etwas anders gestellt. — Zuerst die Vorfrage: Kennt der

Christ nicht auch — wenn er wissenschaftlich gebildet ist, sogar sehr genau — eine bewegende Kraft von mechanisch berechenbarer Art, die für den Glauben das Gegenteil von der Art des göttlichen Wirkens ist, während für Aberglauben und Magie dieser Gegensatz eben nicht besteht? Ist es nun dem Christen möglich, das, was er unter dem allmächtigen Wirken Gottes denkt, so herauszustellen, daß es sich sicher abgrenzt von dem Wirken wissenschaftlich bestimmbarer Kräfte und damit andererseits von der widerspruchsvollen Fassung des Aberglaubens? — Das bedeutet durchaus nicht, daß das Wirken Gottes seinem Wesen nach begreiflich gemacht werden solle. Begreiflich für menschliche Vernunft ist ein in den kausalen Zusammenhang einfügbares Wirken in seiner Berechenbarkeit, und davon soll ja gerade das Wirken Gottes, von dem der Glaube weiß, unterschieden werden. Es bedeutet einzig, dieser Unterschied der Erkenntnis solle begrifflich bestimmt werden. Wohl mag das Gesuchte auch als Einzigartigkeit bezeichnet werden, aber Einzigartigkeit der religiösen Vorstellungen im Sinne einer einzig ihnen zugehörigen, der kausalen Erkenntnis völlig disparaten, vom Aberglauben verfälschten Wirklichkeitserkenntnis, ebenso allgemein und prinzipiell ausnahmslos wie die des Wissens. — Daß die symbolisch-bildliche Erkenntnis diesen Anforderungen entspricht, darauf beruht in den folgenden Ausführungen über die Merkmale der religiös-bildlichen das »Hauptgewicht«.

Aufhebung der Exklusivität der Subjekte, das zentrale Merkmal, das raumzeit-



liche Entschränkung einschließt. Es ist bereits nachfindbar in der Bildlichkeit der berühmten Jagdbilder in den Kalksteinhöhlen Südfrankreichs und Spaniens. Zu ihrer Erläuterung führt L. die Beschwörung des Medizinmannes bei den nordamerikanischen Indianern an, der das Bild eines Bären zeichnet mit einem Strich vom Herzen zum Maul — Weg, auf dem das Leben das Tier verlassen soll. Sie schließt: »Kann ein Bär meiner Zauberkraft entfliehen?« — Aus einem gewissen Gefühl des Befremdlichen spricht man wohl heute noch davon, daß ein Bild auf die Wand »gezaubert« werde. Wenn auch der Zauber im engeren Sinne erst beginnt mit der Wirkung, die der Höhlenmensch und seine Nachfolger dem Bilde zuschreiben, das eigentlich Wunderbare, Paradoxe ist das aller Bildlichkeit eigene Gleichsein von Bild und Gegenstand zusammen mit dem unendlichen Abstand von Bild

und Gegenstand. Der magische Bildner schaut in dem Bild des Bären die zu erlegenden Bären, alle Bären. Er fühlt sich in das Bild und durch das Bild in sie ein, sich und seine Genossen, seine Genossen mittels seiner — Aufhebung der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Entschränkung <sup>1)</sup>.

Auch nach L. kommt der »Naturmensch« »durch physiologische und psychologische Beobachtungen« zu der Annahme, daß es etwas, »wir wollen es Seele nennen«, gibt, was den Menschen beim Tode verläßt und dann ein »schattenhaftes Dasein« führt. Das erste muß da aber doch sein, daß der Mensch dieses Seelen-Etwas in sich und so auch in den anderen bei Lebzeiten inne wird. — Verbindet sich nun die Naturbildlichkeit, deren Bedeutung für die Gottesvorstellung selbstverständlich auch L. anerkennt, mit diesem Innewerden, oder ist sie zu denken als die Folge der Beobachtungen beim Sterben anderer und somit

1) Diese Auffassung berührt sich nahe mit der von Lévy-Bruhl in *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*. Paris F. Alcan 5 ed. p. 44: Comment se fait-il donc qu'un portrait soit identifiée »matériellement et psychologiquement« avec son modèle? — — ce n'est ni par une confiance puérile en l'analogie, ni par faiblesse et confusion mentale; ce n'est pas non plus par une généralisation naïve de l'hypothèse animiste. C'est parce que dans la perception de l'image comme dans celle du modèle les représentations collectives traditionnelles introduisent les mêmes éléments mystiques. Die représentations collectives (éléments mystiques) fallen nach Lévy-Bruhl unter das Gesetz der participation (symbiose) mystique, welches das Grundgesetz aller religiösen Denkens ist und an einem reichen Tatsachenmaterial nachgewiesen wird. Merkwürdigerweise geht er der Beziehung der participation mystique zur Bildlichkeit nicht weiter nach, wie er denn auch religiöse und magische fast gleichbedeutend gebrauchen kann. — Aus der participation mystique zieht auch er die Konsequenz einer Stellungnahme gegen die animistische Theorie. Für die (von uns angenommene) Verbindung von Naturbildlichkeit und Seele spricht bei ihm ein Zitat aus Ehrenreich, *Myth. u. Leg. d. südamerik. Urvölker* p. 108: La représentation animiste la plus élémentaire consiste à tenir la nature animée partout (Allbeseelung), représentation qui n'est pas du tout dérivée secondairement de la connaissance de l'âme humaine, mais qui se forme en même temps (!) que celle-ci par le moyen d'une simple analogie.

als ein Eingehen der »schattenhaften Seelen« in die Naturerscheinungen? In dem einen Fall wird der Ursprung der Gottesvorstellung gefunden in der Naturbildlichkeit, die noch heute — vorzüglich in den Himmelserscheinungen, Wechsel von Licht und Finsternis — zu unserer Seele (ihrer Sprache) in ganz spezifischer Beziehung von religiös-sittlichem Gehalt steht, und zwar ebensowohl als ein Empfangen, Beseeltwerden wie als ein Geben — Systole und Diastole. In dem andern Fall wird der Ursprung der Gottesvorstellung gefunden im »Animismus«, Geisterglauben, von dem L. sagt (S. 20), daß er mit dem zusammenfällt, was wir »Spiritismus« nennen. Mit dem, was wir »Naturbeseelung«, »Naturbildlichkeit« nennen, hat dessen »Beseelung« gar nichts zu tun; ist uns dabei doch die Vorstellung des Eingehens von Geistern, etwa in die für alle Naturreligionen entscheidend bedeutsamen Himmelskörper, gänzlich unvollziehbar. Die »auf Beobachtungsfehler«, »auf pseudowissenschaftlichen Irrtum« beruhende Annahme, daß die Seele beim Tode den Leib als Hauch (spirare, spiritus) verläßt und dann ein schattenhaftes Dasein führt, bedeutet eine Vereigentlichung, Verkausalierung der Bildlichkeit alles Seelischen = Mechanisierung des Geistigen, d. i. wieder Aberglaube = widerspruchsvolle Verquickung des Reli-

giös-Symbolischen mit Wissenschaftlich-Begrifflichem.

Aber heben wir damit nicht den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele auf? Mit nichten, wir richten ihn auf. — Die Weisheit der »ältesten Urkunde« hat ein Urwort der Religionsphilosophie geprägt: Gen. 1, 27 und 2, 7. Aus ihm schöpft Paulus 1. Kor. 15 und a. a. O. die Bewahrheitung des christlichen Auferstehungsglaubens — Ineinsetzung von Bildlichkeit und Leiblichkeit, Bildlichkeit und Seelenhaftigkeit: »Wie wir getragen haben das Bild des irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des himmlischen« (Menschen). Seine Glaubenszeugnisse von dem Mit-Christus-gestorben-und-auferstandenen sind der festeste Halt und klarste Beleg für den Begriff der Aufhebung der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Entschränkung als das zentrale Merkmal religiös bildlicher Erkenntnis<sup>1)</sup>.

Ihm schließt sich als ein zweites Merkmal an: die Prophetie einer unendlichen (nicht willkürlichen) Deutbarkeit, auf der dann alle »erbauliche« Schriftbetrachtung und auf ihr wieder die einzigartige Bedeutung (im Sinne des Höchstmaßes, nicht der Ausschließlichkeit) der Bibel beruht. Ihr abergläubisches Zerrbild ist die Zeichendeuterei, Wahrsagerei. Sie will die Deutbarkeit des

1) K. Barth, Die Auferstehung der Toten S. 112: »Von einem nicht leiblichen Dasein weiß Paulus überhaupt nichts«. S. 121 f.: »Das *μυστήριον*, das Paulus hier (1. Kor. 15, 51) enthüllt, ist die Gleichzeitigkeit der Lebenden und der Gestorbenen in der Auferstehung. . . . Miteinander ruft Gott den Abraham und uns und unsere Kindeskinde.« S. 115: »Es ist ein ganz unermeßlicher Gedanke, den Paulus in diesem v 45 b zu denken wagt: Schöpfung, Auferstehung Christi und das Ende als ein einziges Geschehen begriffen!« — Weiteres zu der Frage nach dem christlichen Auferstehungsglauben auch L. Keßler, Evangelische Glaubensgewißheit, Tübingen 1920 und Religiöse Wirklichkeit, Göttingen 1903.



Bildlichen zusammen mit dem Festhalten an der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Beschränkung, auf deren Aufhebung doch jene beruht. Wie darin das Bildlich-Zeichenhafte (Himmelsbilder der Astrologie) oft mit den subtilsten Berechnungen verknüpft ist, schildert L. ausführlich.

Als drittes Merkmal — im Grunde ist es, wie auch das zweite, im ersten mitgesetzt — sei noch genannt der radikale Gegensatz zur begrifflich-kausalen Erkenntnis. Es ist der Gegensatz des Schöpferisch-Freien zur Naturnotwendigkeit. Kant nennt es (Anthropologie § 28) den Gegensatz »des symbolischen Erkenntnis« (nicht zum »intuitiven durch sinnliche Anschauung« — darin beide also übereinkommen, sondern) »zum diskursiven durch Begriffe«. Bezeichnend für einen Mangel an Sinn für das »Symbolische« und zugleich für seine Stellung zur Religion ist es dann, wenn er meint, die Vertreter der symbolischen Erkenntnis — neben den Propheten nennt er auch Homer und Ossian — verdankten »das Glänzende in ihrem Vortrag« »bloß dem Mangel, ihre Begriffe auszudrücken« — bloßer Mangel, was doch eben noch eine gegensätzliche Erkenntnisweise genannt worden?!

An diesem Punkt kommen wir nun endlich zu der Antwort, die wir in Aussicht gestellt haben. Wir entnehmen dem, was wir im Hinblick auf die ersten Spuren des menschlichen Geistes das große Wunder, die Paradoxie des Bildes genannt haben, ein viertes Merkmal: unbegreifliches Zusammentreffen größter Gleichheit von Bild und Gegenstand (deutlich in unserm Denken unterschieden von dem Gleich-

sein der abstrahierenden, verallgemeinernden Begrifflichkeit) mit unendlichem Abstand von Bild und Gegenstand. Es bekundet sich in Vollendung in der Menschwerdung Gottes in Christus: innigste Gemeinschaft und heilige Unnahbarkeit, Unerforschlichkeit. Hier, in dieser Verbindung muß die kausalitätsfreie Beziehung des Glaubens zu der Wirklichkeit, welche zugleich Objekt des Wissens ist, gefunden werden, eine Beziehung, die nicht wie die des Aberglaubens als Pseudokausalität in Widerspruch steht zur begrifflichen Erkenntnis, sondern ihr völlig inkommensurabel ist. Sie vollzieht sich in Gebet und Opfer und ist das unaussprechliche Geheimnis des Glaubens, in seiner Tiefe geschaut im Kreuzestod Christi, in ihm sich offenbarend in Auferstehung.

Die eine Seite hat man neuerdings vielfach hervorgehoben und ihre Bedeutung ist bereits unter den Begriffen der »Macht«, des »Heiligen«, »Ganz-anderen« zu religionswissenschaftlichem Allgemeingut geworden; aber unsere Frage, welche die Wahrheitsfrage der Religion ist, verlangt auch die andere Seite, wie sie schon — von dem christlichen Schöpfungs- und Erlösungsglauben nicht weiter zu reden — in dem Gott über und zugleich in allen Dingen, dem »Sehen auf das Unsichtbare« zum Ausdruck kommt. Ist aber diese Paradoxie nicht eine treffende Wiedergabe der Art der bildlichen Erkenntnis, aus ihr allein zu verstehen als ein Wissen der Seele um ihren Ursprung und ihr Ziel, ohne das alles Forschen und Sinnen mit letzter Sinnlosigkeit geschlagen?



Auch bei L. findet sich die bewährte Unterscheidung, daß für die Religion die Ehrfurcht (gegenüber der Gottheit), für die Magie der Zwang kennzeichnend sei. Der Ehrfurcht haben wir ihren Ort nachgewiesen in dem Bewußtsein der Seele um ihren Ursprung, dem Zwang in der von Aberglauben und Magie dem Bildlichen beigelegten Kausalität. — Was Aberglauben und Magie, trotz ihrer Absurdität, eine so ungeheuer große Bedeutung verleiht, was kann es schließlich anderes sein — der »Wunsch«, das »Bedürfnis« bedürfen eines Vehikels — als die Macht, welche die Bildlichkeit der Dinge über das Gemüt des Menschen besitzt? — Aber freilich kommt noch etwas hinzu: die gerade bei den Primitiven besonders stark entwickelten okkulten Fähigkeiten. Unter den Völkern europäischer Kultur erst kürzlich wieder entdeckt, weisen sie Beziehungen auf zu den ebenso rätselhaften der Tiere, welche man Instinkte nennt. Was sich zu ihrer Erklärung bei L. (S. 598) angeführt findet, zeigt

in einigen Punkten eine gewisse, leicht erkennbare Annäherung — hier darauf einzugehen verbietet leider die Rücksicht auf den Raum — an das, darin wir Merkmale der Bildlichkeit sahen, und das ist dann wieder eine Erklärung dafür, daß das Wesen der Magie im engeren Sinne, der Zauberei gefunden werden kann in der Verbindung von Aberglauben und Okkultismus. Aber darin liegt auch für die Religion die Gefahr einer Verdunkelung, die heute größer ist als diejenige, welche ihr von der in ihrer Bildlichkeit bloßen Mangel an Begriffsvermögen sehenden »Aufklärung« droht.

Immerhin weist mit der Anerkennung eines gewissen Erkenntniswertes des »Symbolischen« Kant auf die Aufgabe hin, auf welche der vorliegende Artikel die Aufmerksamkeit lenken möchte; ja, die merkwürdige, wenig bemerkte Stelle (Anthropol. § 28) führt weiter auch gerade auf das Problem, darum unsere Antwort sich bemüht.

Lina Kessler.

